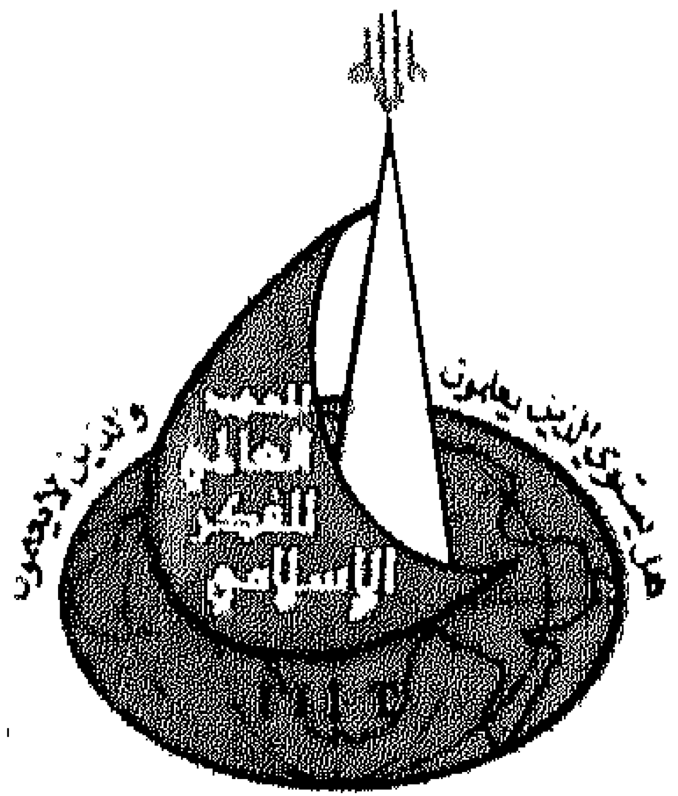
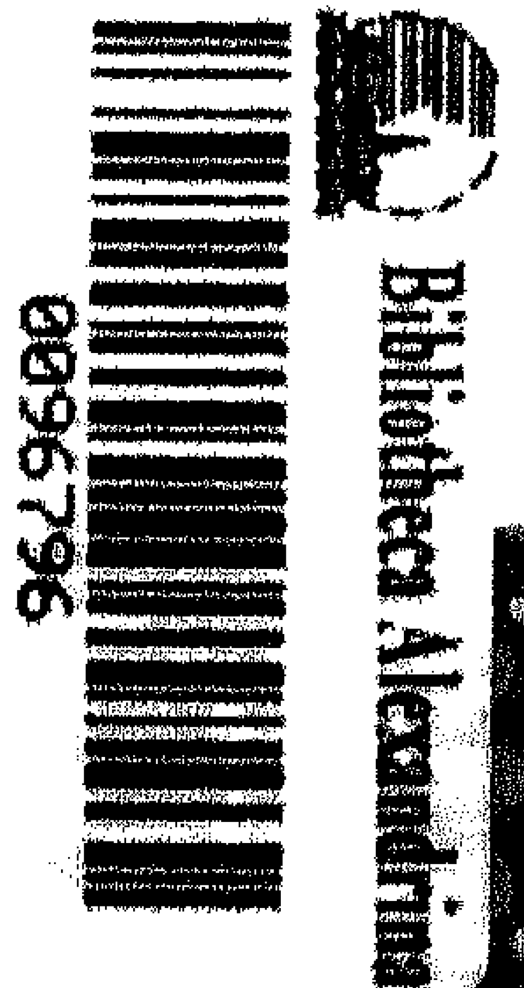


المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أبحاث

ندوة علم النفس



أبحاث

ندوة علم النفس

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أبحاث

ندوة علم النفس

التى نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالاشتراك مع

الجمعية العربية للتربية الإسلامية

القاهرة ١٩٨٩

أ. أحمد المطيلى

أ.د. حسن الشرقاوى

أ.د. عبد الحليم محمود

أ.د. فؤاد أبو حطب

أ.د . محمد عبد الظاهر الطيب

د. محمد عودة محمد

أ. توفيق محمد عز الدين

د. الزبير بشير طه

د. فائز محمد على الحاج

د. كمال إبراهيم موسى

أ.د. محمد عثمان نجاتى

د. محمد محروس محمد الشناوى

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

العلاج النفسى لدى ابن قيم الجوزية

أ. أحمد المطيلى

« العلاج النفسى » لدى ابن قيم الجوزية*

عناصـــر البحـــث :

- تمهيـــد .
- معرفة النفس .. ومعرفة الله .
- أقســام النفــس .
- أمراض القلــوب .
- مفهـــوم الطبيب الكامل .
- نحو تصور نظرى للعلاج النفسى .
- تقييــم ونقــد .
- الخـــلاصة .
- الهوامـــش .

تمهيـــد :

يدخل « العلاج النفسى » لدى ابن قيم الجوزية (691 - 751هـ) ضمن نظريته حول ما يسميه « بطب القلوب » وسنعتمد فى تخطيط هذه النظرية على ما ورد فى كتاباته[١] من إشارات وآراء وأفكار تساعدنا على تلمس الفكر النفسى لهذا العالم ومدى إسهامه فى تاريخ « علم النفس » وفي ميدان ما نصطلح عليه اليوم باسم العلاج النفسى أملاً فى تقييم عطائه الفكرى فى هذا المضمار خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجرى .

ـــ معرفة النفس .. ومعرفة الله :

إن القول المشهور[٢] من عرف نفسه عرف ربه « يدل على أن معرفة الإنسان بنفسه ترتبط إيجاباً وسلباً بمعرفة الله عز وجل ، ويكون ذلك إما من باب الضد (نقص الإنسان وكمال الله) أو الأولوية (الخالق أولى من المخلوق بالصفات الممدوحة) أو النفى (إذا لم يعرف الإنسان نفسه فكيف يعرف ربه)[٣] . وفى كل هذه الأحوال يدرك الإنسان أنه مخلوق عاجز وضعيف بنفسه لا حول له ولا قوة إلا بربه ، ومن ثم وجبت معرفة الله وحبه ؛ فبهذين الشرطين « العلم بالله » « والحب له »[٤] يبلغ الإنسان كماله وتكتمل لذته بحسبهما . لكن الإنسان مع ذلك لا ينتفع بمعرفة الله وحبه ونعمه إلا بعد أن يعرف نفسه فيلزمها حدها ويعرف غيره من الناس فينزلهم أقدارهم .

وهكذا تكون معرفة النفس سبيلاً إلى معرفة الله وإفراده بالتوحيد والعبودية له وحده دون أحد من خلقه . فلكى يصل الإنسان إلى الله ويتقرب إليه – حسب رأى ابن القيم – تلزمه خطوتين : « خطوة من نفسه » وخطوة عن الخلق فيسقط نفسه ويلغيها فيما بينه وبين الناس ويسقط الناس ويلغيهم فيما بينه وبين الله فلا يلتفت إلا إلى من دله على الله وعلى الطريق الموصل إليه[٥] أى أن يكون الإنسان « لله ومن الله وبالله »[٦] ولا أحد سواه ، ذلك أن توحيد الله والإخلاص له فى العبادة يستلزم التوجه إليه وحده والقرب منه والتضرع له والإنابة إليه فى كل ما يعترى الإنسان من هموم ونوازل ، حتى إذا ما « أصبح العبد وأمسى وليس همه إلا الله وحده تحمل الله سبحانه حوائجه كلها ... وإن أصبح وأمسى والدنيا همه حمله الله همومها وغمومها وأنكادها ووكله إلى نفسه فشغل قلبه عن محبته بحبه الخلق ..[٧] وإن أفسد الناس صفقة من اشتغل عن الله بنفسه بل أخسر منه من اشتغل عن نفسه بالناس[٨] وهكذا فإن هموم الإنسان ومشاغله قد تنبع من ذاته هو : نفسه وهواه وشهواته وقد صدر

من انشغاله بالناس ، وفى ذلك كله ينشغل عن خالقه ، فتكثر همومه ومشاغله ويتحول تدريجياً من عبودية الله إلى عبودية المخلوق ومحبته وخدمته »[٩]، مع أن لا أحد فى الكون يستقل بالتأثيز وحده دون توقف تأثيره على غيره سوى الله فالحول والقوة التى يرجى لأجلهما المخلوق ويخاف إنما هما لله وبيده فى الحقيقة فكيف يخاف ويرجى من لا حول له ولا قوة[١٠]؛ كما أن التسليم بقضاء الله وقدره يجنب الإنسان مزالق الظن والحذر وتوقع السوء والشر طالما أن « أساس كل خير أن تعلم أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فتتيقن حينئذ أن الحسنات من نعمه فتشكره عليها وتتضرع إليه أن لا يقطعها عنك،وأن السيئات من خذلانه وعقوبته فتبتهل إليه أن يحول بينك وبينها، ولا يكلك فى فعل الحسنات وترك السيئات إلى نفسك »[١١]. وكذلك الأمر فيما يحب الإنسان ويكره « لا ينبغى أن يجعل المعيار على ما يضره وينفعه ميله وحبه ونفرته وبغضه ، بل المعيار على ذلك ما اختار الله بأمره ونهيه فأنفع الأشياء له على الإطلاق طاعة ربه بظاهره وباطنه،وآخر الأشياء عليه على الإطلاق معصيته بظاهره وباطنه فإذا قام بطاعته وعبوديته فكل ما هو فيه من محبوب هو شر له فمن صحت له معرفة ربه والفقه فى أسمائه وصفاته وعلم يقينا أن المكروهات التى تصيبه والمحن التى تنزل به فيها ضروب من المصالح والمنافع التى لا يحصيها علمه ولا فكرته؛بل مصلحة العبد فيما يكره أعظم منها فيما يحب[١٢]. ففيما يتوهمه الإنسان من صلاح وخير له مما يحبه ويتمناه قد يكون وبالاً عليه فيما قد يجره عليه من متاعب ومن مكاره فلا يبقى له إلا أن يسلم زمام أموره إلى خالقه .

إنه قد يطول بنا المقام لو أردنا أن نستعرض « فوائد » ابن القيم فى هذا الباب ومواقفه التى افْتَنَّ فى وصفها و تصويرها بأسلوب دقيق ومركز ، ولكنها وقفة لابد منها لإثبات عقيدة التوحيد منطلقاً لربط الإنسان بربه وتركيزه دعائم المحبة له وإخلاص العبودية والاستغفار والطاعة والتوكل عليه فى جميع حركاته وسكناته وبحيث تتحقق الربوبية لله وحده ويتم الإخلاص فى استجابة المخلوق لخالقه . وإذ يذكر الإنسان ربه على هذا النحو ويحصل له الإحساس بالطمأنينة ، وهى حالة الإنسان المؤمن فى أجل لحظات الأمن والسكون والصفاء كما بشر الله بها عباده فى كتابه : ﴿ **الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ﴾ وربما لن نجد وصفاً أرق وأدق لحالة الطمأنينة مما نجده عند ابن القيم فى هذا الباب إذ يقول : « الطمأنينة إلى الله سبحانه حقيقة ترد منه سبحانه على قلب عبده تجمعه عليه وترد قلبه الشارد إليه حتى كأنه جالس بين يديه يسمع به ويبصر به ويتحرك به ويبطش به فتسرى تلك الطمأنينة فى نفسه وقلبه ومفاصله وقواه الظاهرة والباطنة تجذب روحه إلى الله ، ويلين جلده وقلبه ومفاصله إلى خدمته والتقرب إليه ..[١٣]

أقســام النفــس :

إن هذا الوصف لحالة الطمأنينة تغنينا عن التعرف إلى نفسانية المؤمن المتحقق بمعرفة الله وعبوديته ومحبته . والطمأنينة أنواع ودرجات تدخل كلها ضمن أوصاف « النفس المطمئنة » أما النفس اللوامة «والنفس الأمارة»[١٤] فلكل منهما أوصاف تميزها عن بعضها البعض وعن النفس المطمئنة ، فالنفس اللوامة إما « لوامة ملومة » وهى النفس الجاهلة الظالمة التى يلومها الله والملائكة «لأنها ترضى بأعمالها ولا تلوم نفسها» ، وأما «اللوامة غير ملومة» وهى التى « لا تزال تلوم صاحبها عن تقصيره فى طاعة الله مع بذله جهده » . أما النفس الأمارة فهى « التى تأمر بكل سوء وهذا من طبيعتها إلا ما وفقها الله وثبتها وأعانها » .

لكن هذه الأقسام الثلاثة هى فى الواقع حالات مختلفة لنفس واحدة تكون « أمارة ثم لوامة ثم مطمئنة وهى غاية كمالها وصلاحها» . ويصور ابن القيم الصراع النفسى على شكل حرب قائمة بين النفس الأمارة وقرينها الشيطان وبين النفس المطمئنة وقرينها الملك . وينعكس هذا الصراع على الأفعال التى تلتبس دلالاتها ما بين صدورها من النفس الأمارة أو من النفس المطمئنة ، ومن هذه الأفعال خشوع الإيمان وخشوع النفاق والتواضع والمهانة والجود والسرف والصبر والقسوة والنصيحة والتأنيب وغير ذلك من الأفعال المثنوية[١٥] . ومن ثم يعكف ابن قيم فى فصول مطولة من كتابه « الروح » على التمييز بين هذه الأفعال وتبيان اختلافها ومقاصدها لمعرفة موقعها من النفس المطمئنة أو الأمارة .

يستفاد إذن من هذا التقسيم الثلاثى للنفس أن الصراع دائم بين النفس المطمئنة والأمارة ... ولا نحتاج للتأكيد هنا على أن صلاح القلوب وسلامتها أو فسادها ومرضها رهين بتغلب النفس المطمئنة أو الأمارة . فلننظر إذن فيما يسميه ابن القيم « بمرض القلوب » .

مــرض القلــوب :

يقسم ابن القيم مرض القلوب فى مطلع كتابه « الطب النبوى » إلى قسمين :

— « مرض شبهة وشك » وذلك كما ورد فى شأن من دعى إلى تحكيم القرآن والسنة فأبى وأعرض .

— « مرض شهوة وغى »[١٦] كمرض شهوة الزنا .

لكن فى موضع آخر يقرن الشبهة والشهوة بالغضب الذى يورث العدوان على الخلق[١٧] .

أما مرض الشبهة « فيوجب اتباع الظن » فى حين يوجب مرض الشهوة « اتباع ما تهوى الأنفس »[١٨].

وحينما نرجع إلى ما كتبه ابن القيم من أصول الخطايا والمعاصى[١٩] وما يتعلق بها من آثار خلقية ونفسية نرى أن ثمة ربط نظرى متين يشدها إلى بعض ، وقد حاول ابن القيم ببراعة العالم المجتهد أن يبرهن على تعلق الأفعال ببعضها مثل علاقة الشرك بالظلم والفواحش استناداً إلى آيات من الكتاب المبين .

وتهدف اللوحة التوضيحية التالية إلى عرض أمراض القلوب وما يقابلها من أصول للخطايا والمعاصى وعلاقاتها ببعض وما يضادها من فضائل :

أمراض القلوب	أصول الخطايا	الخطايا	أصول المعاصى	المعاصى	تعلق المعاصى بعضها ببعض	أصول الخير
مرض الشبهة	الكبر نموذج إبليس	الكفر	تعلق القلب بغير الله	الشرك	الشرك مع الظلم ، الفاحشة	التوحيد
مرض الشهوة	الحرص نموذج آدم	المعاصى	طاعة القوة الشهوانية	الفاحشة (كالزنا)	الفاحشة مع الشرك ، الظلم	العفة
مرض	الحسد نموذج قابيل	البغى والظلم	طاعة القوة الغضبية	الظلم (كالقتل)	الظلم مع الشرك ، الفاحشة	العدل

نلاحظ هنا أن ابن القيم اختار لفظة « القلب » (بالإفراد والجمع) كعادة المتصوفة غالباً ، وذلك مقابل كلمة «البدن» . وكلمة القلب كما تردد هنا ذات دلالة نفسية (بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة) وخلقية وإيمانية بحيث لا تقتصر على جانب دون آخر ، ومن ثم كانت الشبهة والشك والشهوة والرياء والكبر أمراضاً بحسب هذا المعنى الشامل لكلمة قلب ، وهو المعنى الذى لا يجرد الإنسان من بعده الأخلاقى والإيمانى ليبقى على العواطف والانفعالات البشرية العارية من القيم والعقائد والأخلاق . وتبعا لذلك تؤخذ مفاهيم الصحة والعلاج والدواء هنا بمعانيها المزدوجة البدنية والقلبية معا .

من جهة أخرى يلاحظ أن مقابلة القلوب للأبدان فى هذا التقسيم الأصلى للأمراض يجعل القلب مقياساً للبدن والبدن مقياساً للقلب[٢٠] مما يفتح المجال للمقارنة والتشبيه وتيسير الفهم وتقريب المعنى ، هذا فضلاً عن رفع مقام القلب وإيفائه حظه من الاهتمام والعناية .

وفى أفق هذه النظرة المتكاملة للإنسان يحسن بنا أن نعرض فى هذا المقام مفهوم « الطبيب الكامل » لدى ابن القيم والشروط التى يلزمه مراعاتها ليكون طبيباً حاذقاً وذلك قبل التطرق لموضوع العلاج النفسى . فمن هو الطبيب الحاذق إذن ؟

مفهوم الطبيب الكامل :

يتعلق حذق الطبيب ومهارته فى العلاج بمراعاته جملة من الأمور يمكن تلخيصها حسب الأركان التالية :[٢١]

— **المرض** : النظرة إلى تشخيصه ومعرفة أسبابه وإمكانية علاجه أم لا .

— **المريض** : النظرة إلى قوته على مقاومة المرض ومزاج بدنه الطبيعى ومزاجه الحادث وسنه وعادته وبلده ووقت الإصابة من فصول السنة .

— **العلاج** : ويمكن تناوله من حيث الوسيلة إليه والطريقة المتبعة فيه والهدف المقصود منه .

* **وسيلة العلاج** : ينصح ابن القيم الطبيب الحاذق بالاستعانة على المرض بكل معين من « العلاجات الطبيعية » « والإلهية » « والمركبة » والعلاج بالتخييل ، كما ينصحه كذلك بالتلطف بالمريض والترفق به كالتلطف بالصبى .

* **طريقة العلاج** : وتقتضى المعالجة بالأسهل فالأسهل فيبدأ بالأغذية بدل الأدوية والأدوية البسيطة بدل المركبة وهكذا بالتدريج .

* **هدف العلاج** : وهى ستة : ١ – حفظ الصحة الموجودة . ٢ – رد الصحة المفقودة . ٣ – إزالة العلة . ٤ – تقليل العلة . ٥ – احتمال أدنى المفسدتين لإزالة أعظمهما . ٦ – تفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما .

والحق أن هذه القواعد التى يحددها ابن القيم تكون فى مجملها ميثاقاً عاماً لممارسة العلاج بشقيه البدنى والنفسى ودستوراً لأخلاقيات المهنة وآدابها يستحق كل تقدير واحترام .

ويهمنا هنا بشكل خاص أن نؤكد مفهوم ابن القيم « للطبيب الكامل » ؛ وهو الطبيب الذى يكون « عارفا بأمراض القلب والروح وعلاجهما » فإن من « لا خبرة له بذلك ـ وإن كان حاذقاً فى علاج الطبيعة وأحوال البدن » نصف طبيب « ذلك أن العلاجات الإلهية ضرورية ونافعة فى علاج الأبدان والقلوب معاً فكل طبيب لا يداوى العليل بتفقد قلبه وصلاحه وتقوية أرواحه وقواه بالصدقة وفعل الخير والإحسان ، والإقبال على الله والدار الآخرة فليس بطبيب بل متطبب قاصر » . وهو فى هذا يصدر عن رؤية واضحة ومستبصرة للأثر النفسى لهذه الأمور إلى حد يجعل منها علاجاً أفضل من الأدوية الطبيعية » . وهذه بلا شك نظرة متطورة جداً إلى العلاج النفسى قياساً إلى عصر ابن القيم . ولعل هذا أفضل تمهيد للحديث عن هذا النوع من العلاج .

نحو تصور نظرى للعلاج النفسى :

إن المثال الأصلى للطبيب الكامل هو النبي المرسل ، وطب القلوب قبل غيره موكل إلى من أرسلهم الله لهداية الناس وإرشادهم إلى صراط الله المستقيم ؛ فلا سبيل إلى تلقيه إلا من جهة الرسل[٢٢] مادام أن صحة القلب تتوقف على اتباعهم والاقتداء بهم .

وقد كان محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم يستخدم فى علاجه الأدوية كافة : الطبيعية والإلهية والمركبة بيد أن علاج القلوب وصلاحها هو المقصود الأول من شريعته لأن « إصلاح البدن دون إصلاح القلب لا ينفع وفساد البدن مع إصلاح القلب مضرته يسيرة جداً، وهى مضرة زائلة تعقبها المنفعة الدائمة التامة »[٢٣] ومن هنا يتبين لنا مدى ما يبديه ابن القيم من قيمة واهتمام بالعلاج النفسى وأولويته على العلاج البدنى وتفوقه عليه فى دفع العلل وشفائها . لكن كيف ذلك ؟

يفسر ابن القيم ذلك التأثير بفضل الصلة التى تشد القلوب إلى رب العالمين وتقربها منه هذا فضلاً عما يعرف عن تأثير الروح فى قوى النفس والطبيعة ودفع العلل والأدواء ، « فكيف ينكر لمن قويت طبيعته ونفسه وفرحت بقربها من بارئها وأنسها به وحبها له وتنعمها بذكره وانصراف قواها كلها إليه وجمعها عليه واستعانتها به ، وتوكلها عليه أن يكون ذلك لها من أكبر الأدوية ، وتوجب لها هذه القوة دفع الألم بالكلمة ؟! ولا ينكر هذا إلا أجهل الناس وأعظمهم حجاباً وأكثفهم نفسا وأبعدهم عن الله وعن حقيقة الإنسان »[٢٤] .

لقد سبقت الإشارة إلى أن العلاج النفسى لدى ابن القيم يقوم على نظرية واضحة حول النفس الإنسانية وعلاقتها بالله . ويمكن أن نضيف هنا بأن العلاج النفسى بالمعنى العام للكلمة يقوم أساساً على البناء العقائدى للإنسان وذلك يربطه بالله وتجديد الصلة بينه وبين خالقه طالما أن صلاح القلوب متوقفاً على معرفة الخالق وحبه وعبادته والالتجاء إليه والتوكل عليه . إن هذا البناء العقائدى هو المفرق بين العلاج النفسى بهذا المعنى وبين معناه فى القاموس الغربى المعاصر ،[٢٥] فالصلة بالله هى الدعامة الأولى لكل علاج نفسي شامل لأدواء الإنسان لدى ابن القيم ومن سبقه من علماء الإسلام ، ونحن نعلم أن معرفة الله وعبادته أمر فطرى فى الإنسان وجزء من حقيقته كمخلوق ، لذلك ينبغى أن ينزل الإنسان منزلته الأصلية بوصفه عبداً لله خاضعاً لجلاله ومقراً بربوبيته وتوحيده ، وقد تضمن حديث ابن مسعود : « اللهم إنى عبدك »[٢٦] الاعتراف بعبوديته وعبودية آبائه وأمهاته ، وأن ناصيته بيده يصرفها كيف يشاء فلا يملك العبد دون نفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا . وقل مثل ذلك عن جملة من الأدعية المأثورة ؛ إذ أنَّ فى التوبة إلى الله والاستعانة به والاستغفار له والالتجاء إليه ما يجدد هذه الصلة بالخالق ويجعل الإنسان مستشعراً الطمأنينة والأمن والاستقرار .

ولا يفوتنا أن ننبه هنا على ما أثبته ابن القيم صراحة عن « دفع الألم بالكلمة » مع الإشارة إلى « أن بعض الكلام له خواص ومنافع مجربة » مثل فاتحة الكتاب مثلا . وفى حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا دخلتم على المريض فنفسوا له فى الأجل فإن ذلك لا يرد شيئاً وهو يطيب نفس الإنسان » يكشف ابن القيم نوعاً شريفاً جداً من أنواع العلاج وهو الإرشاد إلى ما يطيب نفس العليل من الكلام الذى تقوى به الطبيعة وتنتعش به القوة وينبعث به الحار الغريزى فيتساعد على دفع العلة أو تخفيفها الذى هو غاية تأثير الطبيب »[٢٧] ، وهذا كله يثبت التأثير الفعلى للعلاج النفسى بالكلام .

* **شخصية المعالج** : على أن نجاح العلاج النفسى يتوقف بدرجة كبرى على شخصية المعالج ونجاحه فى إقامة علاقة إيجابية مع المريض مما يمهد لإمكانية التفاعل المتبادل والتأثير الميسر لتغيير بعض الجوانب الوجدانية والشعورية فى نفسية المريض وقد أدرك ابن القيم ببداهة العالم المتبصر ما يقوم بين المعالج والملدوغ على سبيل المثال من علاقة خاصة حيث يلاحظ بصدق أنه « لو لم تنفعل نفس الملدوغ لقبول الرقية و لم تقو نفس الراقين على التأثير لم يحصل البرء »[٢٨] . ومن هدى النبى صلى الله عليه وسلم فى علاج المرض يستنتج أن « تفريح نفس

المريض وتطييب قلبه وإدخال ما يسره عليه له تأثير عجيب فى شفاء علته وخفتها »[٢٩] ومن واقع التجربة الحية كذلك يثبت أن الناس شاهدوا كثيراً من المرضى تنتعش قواه بعيادة من يحبونه ويعظمونه ، ورؤيتهم له ولطفهم بهم ومكالمتهم إياهم . وهذا أحد فوائد عيادة المرضى التى تتعلق بهم »[٣٠] . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم « يسأل المريض عن شكواه وكيف يجده ؟ ويسأله مما يشتهيه ويضع يده على جبهته وربما وضعها بين ثدييه ويدعو له ويصف له ما ينفعه فى علته وربما توضأ وصب على المريض من وضوئه . وربما كان يقول للمريض : لا بأس عليك ؛ طهور إن شاء الله تعالى »[٣١] . ويعلق قائلاً : وهذا من كمال اللطف وحسن العلاج والتدبر[٣٢] . وقد تضمنت العيادة فى هذا الحديث عناصر الكلام والدعاء والمس باليد ربما الوضوء فضلاً عن وصفة العلاج الخاصة .

ومما يثبت خاصية المعالج كذلك فى عملية العلاج النفسى ما يحدث أثناء عملية الرُّقْيَة من تأثير ؛ إذ أن نفس الراقي تفعل فى نفس المرقي فيقع بين نفسيهما فعل وانفعال – كما بين الداء والدواء – فتقوى نفس المرقي وقوته بالرقية على ذلك الداء فيدفعه بإذن الله[٣٣] .

إضافة إلى ذلك ثمة تقنيات نفسية.مفيدة فى تمهيد العلاج وبدئه ودفع المرض أو التخفيف منه وتقليل الآلام النفسية للشخص المريض ، ويمكن إيرادها ضمن النقط التالية :

– **إزالة المرض بالضد** : مثل الاستغفار الذى هو استفراغ لما تراكم فى القلب من آثار وشرور ومعاصى ، والاستعاذة مما يرد إلى القلب من مكروه مؤلم بالأدعية المناسبة.وعلى سبيل المثال فإن الهوى – وهو حسب ابن القيم – أكبر أدواء النفس ، لا دواء له أعظم من مخالفته ؛[٣٤] ذلك أن اتباع هوى النفس قد يؤدى بصاحبه إلى إيذاء نفسه والإضرار بها (المازوضية) فيتولد – من بين إيثارها للداء واجتنابها للدواء – أنواع من الأسقام والعلل التى تعيى الأطباء ويتعذر معها الشفاء[٣٥] ، ويلاحظ ابن القيم أن الأضرار هنا قد تتخذ صبغة لا شعورية من قبل الشخص فلا يَعي ما يفعل[٣٦] ، ذلك أن اقتراف المعاصى والفساد قد يكون عقاباً للذات وتأنيباً لها للتخفيف من مشاعر الإثم ، وكما يقول : « إن أهل المعاصى والفساد إذا قضوا منها أوطارهم وسئمتها نفوسهم ارتكبوها وفقاً لما يجدونه فى صدورهم من الضيق والهم والغم »[٣٧] كما يحدث لمدمنى الخمر مثلاً حينما يتحول الداء بالنسبة إليهم إلى دواء . ومن ثم فلا دواء إلا بمخالفة الهوى بالتوبة والاستغفار طبقاً لقاعدة أن « المرض يزال بالضد » و« الصحة تحفظ بالمثل »[٣٨] .

ـــ **التفويـض** :[٣٩] إن الالتجاء إلى الله وتفويض الأمر إليه رجوع إلى طبيعة الإنسان الأصلية وما يعتورها من ضعف وعجز أمام شدائد الحياة ومصاعبها ، وفى هذه العبارة « لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم » إقرار من الإنسان بقوة الله وإرادته الشاملة والمطلقة مما يخفف عن نفس المصاب حدة التوتر والغضب أو التحسر والألم والحزن ويجلو عنه ما يمكن أن يتولد عن ذلك كله من شعور بالخيبة أو الندم أو الإثم ونحو ذلك .

ـــ **تدليل المرض** : إن إعطاء المرض أو المصيبة دلالة ومعنى ينزع عنها حتماً طابع العبث والمهادنة العمياء ؛ فالمرض ابتلاء من الله لعباده والمحنة امتحان لإيمانهم وصبرهم ورضاهم بقضاء الله وقدره وليس انتقاماً منهم أو تعذيباً لهم ، وبالنسبة للمؤمن « ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه »[٤٠] .

ـــ **التأسى** : إن التأسى ـ أو بلغة أخرى ـ « التماهى » من العمليات النفسية التى تنشأ بين المعالج والمعالج فتسهل نقل مشاعر المعالج وأفكاره وإيحاءاته للشخص المعالج . وإذ يشير ابن القيم إلى فائدة « التأسى بأهل المصائب »[٤١] فإن ذلك يعنى تنبهه إلى حد ما لدور هذه العملية النفسية فى توجيه العلاج النفسى وخفض الكرب أو الحزن لدى المصاب .

ـــ **التماس العوض** : وذلك بتعويض فقدان الشىء أو امتناعه أو فواته مثلاً بما يخلفه من مشاعر إيجابية تقوم مقامه أو تفوقه مثل : الصبر على البلية مقابل الثواب ، وتحمل مرارة الدنيا مقابل حلاوة الآخرة ... وبالجملة « على الإنسان أن يروح قلبه بروح رجاء الخلف من الله »[٤٢] فكما قال الشاعر :

من كل شى إذا ضيعته عرض وما من الله إن ضيعته عوض

ـــ **العلاج بالتخييل** : يلاحظ ابن القيم أن للوهم قوة فعلية فى الإصابة بالمرض أو التوقى منه ، وكما يقول فإن « لحذاق الأطباء فى التخييل أموراً عجيبة لا يصل إليها الدواء »[٤٣] ، وقد أثبتت ممارسة بعض الأطباء المسلمين لهذا النوع من العلاج فعاليته فى زوال الأعراض النفسية والعقلية[٤٤] .

ـــ **الإثارة الانفعالية** : يقول ابن القيم أن القلب يحصل له « من الابتهاج واللذة والسرور ما يدفع عنه ألم الكروب والهم والغم ، وأنت تجد المريض إذا ورد عليه ما يسره ويفرحه ويقوى نفسه كيف تقوى الطبيعة على دفع المرض الحسى ؛ فحصول هذا الشفاء للقلب أولى

وأخرى[٤٥]. وقد روى ابن أبي أصيبعة (٦٠٠ – ٦٦٨هـ) أخباراً عديدة عن التجاء بعض الأطباء المسلمين إلى توليد الانفعالات النفسية الشديدة فى نفوس مرضاهم لشفاء بعض الأمراض النفسية المستعصية فتكون لها وقع الصدمة المفاجئة الدافعة للداء .

تقييـم ونقـد :

لو شئنا الآن أن نقوم بعملية تقييم لهذه الأسس النظرية العامة للعلاج النفسى فى فكر ابن القيم (وهى البناء العقائدى والعلاج بالكلام وشخصية المعالج وباقى التقنيات العلاجية الأخرى) لقلنا إن ما نسميه بالعلاج النفسى اليوم هو فرع لا غير من « طب القلوب » الذى هو الأصل والمنشأ لكل حديث عن الإنسان فى جوانبه الروحية والنفسية والسلوكية .

إن ابن القيم لا يتحدث عن اضطرابات النفس وأمراضها قبل أن يفصل الحديث عن صلاح القلوب وسلامتها ، والمعيار فى ذلك أن تكون عارفة بربها وفاطرها وبأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه وأن تكون مؤثرة لمرضاته ولمحابه متجنبة لمناهيه ومساخطه[٤٦]، وحينما يتحدث عن الأقسام الثلاثة للنفس فإن الفيصل أن تكون مطمئنة إلى ربها بعبوديته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه[٤٧].

إن ابن القيم يصدر هنا عن رؤية محددة سلفا لنفسانية الإنسان والإنسان المسلم : فصلاح القلب بتعلقه بالله وسلامة النفس باطمئنانها إليه « ولا صحة لها ولا حياة البتة إلا بذلك »[٤٨]، وكل ابتعاد عن هذين المعيارين أو انحراف عنهما مؤثر لأمراض القلوب وأسقامها ، وهو بعد لا يعتد بالاطمئنان الذى يحصل للنفوس التى تتعلق بغير الله ، وهنا يقرر بحسم : قضى الله سبحانه وتعالى قضاء لا مرد له أن من اطمأن إلى شىء سواه أتاه القلق والانزعاج والاضطراب من جهته كائنا من كان بل لو اطمأن العبد إلى علمه وحاله وعمله شليّه وزايله ، وقد جعل سبحانه نفوس المطمئنين إلى سواه أغراضاً لسهام البلاء ليعلم عباده وأولياؤه أن المتعلق بغيره مقطوع والمطمئن إلى سواه عن مصالحه ومقاصده مصدود وممنوع[٤٩] .

وواضح هنا أن معيار الاطمئنان وصحته معيار عقائدى محض لا يكتفى بالاطمئنان المجرد أو خلوها المؤقت عن أعراض القلق والانزعاج والاضطراب فى غيبة العقيدة ، بل لا يقف عند حدود المعاش فى الحياة الدنيا دون المعاد فى الحياة الأخرى .

من أجل ذلك كان الإنسان النموذجي الذى يخاطبه ابن القيم هو الإنسان العارف بالله والسالك إليه ، ومن ثم كان البناء العقائدى بالنسبة إليه الأساس الأول لسلامة القلب وطمأنينة النفس . وهذا ما يضطلع به « طب القلوب » فى الجزء الغالب منه . وإن البعد العقائدى هو الذى يمد ابن القيم فى الحقيقة بالقدرة على إدراك أثر العلاجات الإلهية وما يتصل بالنفس من قوة عاطفية وانفعالية وتخيلية دافعة لكافة الأمراض والأعراض أو بالعكس متسببة فى الإصابة بها .

بيد أن تخصيصه بالخطاب العارفين بالله والسالكين إليه يجعل « طب القلوب » مقصوراً على فئة من الناس دون غيرهم وذلك على غرار علاقة الشيخ بمريديه .. وقد كان ابن القيم واعياً بهذا كل الوعى فما فتىء يصرح بنفسه أن هذا العلاج « لا يعمل إلا مع المحبين ولا يمكن كل أحد أن يتعالج به »[٥٠] .

كما أن مرض القلب إذا صار ميؤوساً عن برئه لم ينفع فيه هذا العلاج[٥١] ولم تنجع فيه المواعظ فأحرى « داء الزندقة والإعراض عما جاءت به الرسل والتعوض عنه بالإلحاد »[٥٢] فإنه « داء ليس له دواء إلا النار »[٥٣] . وأكثر من ذلك فإن التصديق بهذه الأمور العلاجية لا يحصل إلا لمن « أشرقت فيه أنوارها وباشر قلبه حقائقها »[٥٤] ، وقل مثل ذلك وأكثر فيمن غلب عليه الحس فإنه « لا يشعر بتأثيرات الأرواح وأفعالها وانفعالاتها لاستيلاء سلطان الحس عليه وبعده عن عالم الأرواح وأحكامها وأفعالها »[٥٥] .

وقبل ذلك كله يعلم ابن القيم أكثر من غيره أن معظم الناس تغلب عليهم هذه الأوصاف ويقل عندهم النظر الثاقب »[٥٦] كما يعلم أيضاً أن النفس المطمئنة هى أقل النفوس البشرية عدداً[٥٧] ، ومع ذلك فإنه يختار طبقة السالكين دون غيرهم . فهل يكون طب القلوب طباً للأخيار وحدهم .

يذكر ابن القيم أن خلال إقامته بمكة ، كان يعرض له آلام مزعجة بحيث تكاد تقطع الحركة منه أثناء الطواف وغيره ، فكان يبادر إلى قراءة الفاتحة ويمسح بها على محل الألم فكأنه حصاة تسقط ، وكان يأخذ قدحاً من ماء زمزم فيقرأ عليه الفاتحة مراراً فيشربه ويجد به من النفع والقوة ما لم يعهد مثله فى الدواء . ثم يعقب قائلاً : « والأمر أعظم من ذلك ولكن بحسب قوة الإيمان وصحة اليقين »[٥٨] .

إن ابن القيم يرشدنا هنا إلى مبدأ هام من مبادىء العلاج النفسى [٥٩] وهو « طبيعة المريض نفسه وقوة إيمانه ويقينه وإرادته فإن هذه العوامل تحدث ظواهر غير عادية تشبه الخوارق المعجزة للعلم ». [٦٠] ولا غرو فإن هذه الأدوية القلبية والروحية فيما يذكر « لم تهتد إليها عقول أكابر الأطباء و لم تصل إليها عقولهم وتجاربهم وأقيستهم » [٦١]، لذلك ما أشد الحاجة إليها من لدن الطبيب والعليل معاً . [٦٢] وهنا ما أكثر الشبه بين ما يدعو إليه ابن القيم وبين ما تشترطه بعض المدارس النفسية المعاصرة من تحليل نفسى للمعالج قبل المريض .

الخلاصـــة :

والخلاصة أن طب القلوب كما مارسه وجربه ابن القيم رافد هام من روافد العطاء العلمى للمسلمين وإسهاماتهم فى تاريخ علم النفس ؛ فهو يكشف عن ذخيرة من المعارف النفسية والمعطيات الثقافية الهامة فى ميادين الدين والفقه و التصوف والطب فضلاً عن الملاحظات الذاتية والتجارب الشخصية والاجتهادات المختلفة على صعيد الوصف والتحليل والتأويل والتفسير والموازنة ؛ تشى بمكانة ابن القيم الجوزية فى مدارج السالكين إلى الله والباحثين فى معرفة القلوب ، ولذلك فإن أية محاولة لكتابة تاريخ علم النفس لدى المسلمين لابد أن تقف طويلاً عند طب القلوب وقفتها عند نظريات المتكلمين والفقهاء والأدباء والفلاسفة والأطباء فى أفق نظرى كلى ومتكامل .

الهوامـــش

(١) اعتمدنا فى إنجاز هذا البحث على الكتب التالية لابن القيم :
ـ الفوائد ، دار العلوم الحديثة ، بيروت (د . ت) .
ـ الروح ، دار الفكر ، القاهرة : ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .
ـ الطب النبوى ، دار الكتب العلمية ، بيروت : ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م .
ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . ج١ تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الفكر (د . ت) .

(٢) يذهب ابن القيم إلى أن هذا القول ليس حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو أثر إسرائيلى بغير هذا اللفظ وهو « يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك » : مدارج السالكين ، ص ٤٢٧ .

(٣) ن . م . ص : ٤٢٧ ـ ٤٢٨ .

(٤) الفوائد ، ص : ٥٣ .

(٥) ن . م . ص : ٥٥ .

(٦) ن . م . ص : ١٣٨ .

(٧) ن . م . ص : ٨٤ .

(٨) ن . م . ص : ٥٨ .

(٩) ن . م . ص : ٨٤ .

(١٠) ن . م . ص : ٥٢ .

(١١) ن . م . ص : ٩٧ .

(١٢) ن . م . ص : ٩١ ـ ٩٢ .

(١٣) الروح ، ص : ٢٢٠ .

(١٤) ن . م . ص : ٢٢٠ ـ ٢٢٩ .

(١٥) راجع « فصل فى مثنوية الإنسان » فى : رسائل إخوان الصفا ، م١ ، ص ٢٥٩ ، مركز النشر . مكتبة الإعلام الإسلامى ـ رقم : ١٤٠٥هـ . وقد اشتق العالِم « أوجين بلولير » لفظة (أمبيفالانس) سنة ١٩١٠ للتعبير عن الاتجاهات الإرادية أو الفكرية أو الوجدانية المتناقضة كالحب والكراهية مثلاً تجاه موضوع بعينه .

(١٦) الطب النبوى ، ص ٢ .

(١٧) الفوائد ، ص : ٥٨ .

(١٨) الروح ، ص : ٢٤٤ . قارن كذلك بالمرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٩) الفوائد ، ص : ٥٨ ، ٨١ .

(٢٠) ثمة إشارة صريحة تشبه القلب بالبدن والبدن بالقلب مثل : « أمراض الأبدان على وزان أمراض القلوب » (فى : طب القلوب ، ص : ١٢) ، « والقلب يمرض كما يمرض البدن » (فى ، الفوائد ص : ٩٨) . وثمة تشبيهات أخرى لأفعال القلوب بوظائف الأبدان مثل: « التوبة استفراغ للأخلاط والمواد الفاسدة التى هى سبب أسقامه (فى : الطب النبوى ، ص : ١٥٧) ، « والذنوب مثل السموم مضرة بالذات » (فى : مدارج السالكين ، ص : ٤٢٥) وغيرها ..

(٢١) الطب النبوى ، ص ١١٢ - ١١٤ .

(٢٢) ن . م . ص : ٣ .

(٢٣) ن . م . ص : ١٨ .

(٢٤) ن . م . ص : ٧ .

(٢٥) ظهرت كلمة العلاج النفسى (البسيكوتيرابيى) فى لغة علم النفس بفرنسا عام ١٨٩١ ، وقد اتخذ العلاج النفسى قبل هذا التاريخ وبعده بقليل صبغة إضافية ، أكيدة ، ومما له دلالة فى هذا الصدد أن فرويد عنون مقالاً له باسم « العلاج الروحي » وقد نشره فى إحدى الكتب الطبية الميسرة سنة ١٩٨٠ أى قبل اكتشافه للتحليل النفسى بسنوات قليلة . وجدير بالذكر أن الكثيرين قد انتبهوا آنذاك إلى أوجه الشبه بين الجلسة التحليلنفسية « والاعتراف » بالمعنى المسيحى لهذه الكلمة . انظر :

— مارسيل غوشيي وغلاديس سوين ، « عن العلاج الأخلاق ، ملاحظات حول تكوين الفكرة المعاصرة عن العلاج النفسي (بالفرنسية) » .

- Marcel Gauchet et Gladys jwain ''du traitement moral, remaiques sur la formation de L'idee contemporaine de Psychotherapie'' .

confrontaions Psychiatriques, n 26, 1986, PP. 19-40

— سيجموند فرويد ، « العلاج النفسى (العلاج الروحى) » (الترجمة الفرنسية)

- Sigmund Fraud «Trautenbt Psychique (trautement dàme), Trad Franc., Resultats, jdees, Problemes, 1. Paris, 1984, PP. 2-23.

(٢٦) ونص الحديث كما يورده ابن القيم : « ما أصاب عبداً هم ولا حزن فقال : اللهم إنى عبدك ابن عبدك ابن أمتك ، ناصيتى بيدك ، ماض فى حكمك ، عدل فىّ قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ؛ أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبى ونور صدرى وجلاء حزنى وذهاب همى - إلا أذهب الله حزنه وهمه وأبدله مكانه فرحا » فى : الطب النبوى ، ص ١٥٤ .

(٢٧) ن . م . ص : ٩٢ .

(٢٨) مدارج السالكين ، ص : ٥٧ .

(٢٩) الطب النبوى ، ص : ٩٢ .

(٣٠) ن . م .

(٣١) ن . م . ص : ٩٢ - ٩٣ .
(٣٢) ن . م . ص : ٩٣ .
(٣٣) ن . م . ص : ١٣٩ .
(٣٤) ن . م . ص : ١٥٨ .
(٣٥) ن . م .
(٣٦) يقول ابن القيم : « والمصيبة العظمى أنها (أى النفس) تركب ذلك على القدر فتبرئ نفسها وتلوم ربها بلسان الحال دائماً ويقوى اللوم حتى يصرخ به اللسان » فى : ن . م . ص : ١٥٨ .
(٣٧) ن . م . ص : ١٦٢ - ١٦٣ .
(٣٨) ن . م . ص : ١٥٧ .
(٣٩) ن . م . انظر على سبيل المثال ص : ١٥٦ ، ١٦٤ .
(٤٠) ن . م . ص : ١٤٨ .
(٤١) ن . م .
(٤٢) ن . م . ص : ١٥٠ .
(٤٣) ن . م . ص : ١١٤ .
(٤٤) من هؤلاء أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (٢٥١ - ٣١٣هـ) ، وقد أحصى له ابن أبى أصيبعة ضمن مؤلفاته : « كتاب فى الأوهام والحركات النفسانية » . ونقل ضمن أقواله المأثورة هذه العبارة : « ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبدا الصحة ويرجيه بها ، وإن كان غير واثق بذلك فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس » فى : ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص : ٤٢٧ ، ٤٢٠ ، (نسخة : د . نزار رضا) ، منشورات دار كتبة الحياة بيروت : ١٩٦٥ .
(٤٥) الطب النبوى ، ص : ١٥٨ - ١٥٩ .
(٤٦) ن . م . ص : ٣ .
(٤٧) الروح ، ص : ٢٢٠ .
(٤٨) الطب النبوى ، ص : ٣ .
(٤٩) الروح ، ص : ٢٢١ .
(٥٠) الطب النبوى ، ص : ١٥١ .
(٥١) ن . م . ص : ٢٣ .
(٥٢) الفوائد ، ص : ٩٨ .
(٥٣) الطب النبوى ، ص : ١٦٤ .
(٥٤) ن . م . : ١٥٩ .
(٥٥) ن . م . ص : ١٥٣ .
(٥٧) الروح ، ص : ٢٦٧ .
(٥٨) مدارج السالكين ، ص ٥٧ - ٥٨ . راجع نفس هذه الحادثة برواية مختلفة فى : الطب النبوى ، ص : ١٣٩ .
(٥٩) يعدد ابن القيم ثلاثة شروط للعلاج : « موافقة الداء للدواء ، وبذل الطبيب له ، وقبول طبيعة العلة ، فمتى اختلف واحد منها لم يحصل الشفاء ، وإذا اجتمعت حصل الشفاء ولابد بإذن الله سبحانه وتعالى » فى : مدارج السالكين ، ص : ٥٧ .

(٦٠) راجع ما يقوله ابن القيم عن رقية اللديغ بالفاتحة وتفسيره ذلك فى : الطب النبوى ، ص : ١٣٧ - ١٤١ . قارن بما يذكره فرويد من ظواهر متقاربة فى : سيجموند فرويد ، العلاج النفسى (العلاج الروحي ، ص : ٧ - ١١ .

(٦١) الطب النبوى ، ص : ٧ .

(٦٢) ن . م . ص : ١٥٣ .

الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسي

أ. توفيق محمد عزالدين

أحوال النفس نموذجا

مدخل إلى دراسة « النفس » فى القرآن الكريم :

هذه الدراسة بالتأكيد ستكون نوعاً من التفسير العلمي للآيات القرآنية التى تناولت الظاهرة الإنسانية فى جانبها النفسى أو تناولت النفس الإنسانية وأحوالها .

ونقصد بالتفسير العلمي معناه الشائع وهو توظيف العلوم الطبيعية والإنسانية إلى جانب العلوم الشرعية واللغوية لفهم أوسع وأعمق لآيات القرآن عامة والآيات المتصلة بموضوعات هذه العلوم خاصة .

وقد عُرف هذا النوع من التفسير في المكتبة القرآنية منذ وقت طويل فتحدث عنه المفسرون والعلماء واتخذوا منه موقفين متقابلين فبينما نجد أبا حامد الغزالى في الإحياء وجواهر القرآن والفخر الرازي في مفاتيح الغيب ، والبيضاوي في أنوار التنزيل ، والزركشي في البرهان ، والسيوطي في الإتقان والألوسي في روح المعاني والقاسمي في محاسن التأويل والجوهري في تفسير الجواهر ومصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن وعبد الرزاق نوفل فى كتاب القرآن والعلم الحديث ووحيد الدين خان في الإسلام يتحدى وخالص جلبي في الطب محراب الإيمان وغيرهم يقولون بالتفسير العلمي نجد بالمقابل أبا حيان الأندلسي في البحر المحيط وأبا إسحاق الشاطبي في الموافقات ومحمد رشيد رضا في تفسير المنار ومحمود شلتوت في الأجزاء العشرة الأولى من تفسيره ومحمد عزت دروزه في التفسير الحديث وأمين الخولي في التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم ، وعبد الحميد المحتسب في اتجاهات التفسير ، وغيرهم ينكرونه .

والناظر في كلام الفريقين يتبين له أنْ ليس هناك قبول مطلق ولا رفض مطلق ، غير أن الأصل عند الأولين القبول وعند الآخرين الرفض ، وعند كل فريق نوع من القبول للتفسير العلمي ونوع من الاعتراض في نفس الوقت تبعاً لمفهوم التفسير العلمي عنده فيحتاج موقف كل واحد إلى دراسة منفردة .

ونحن نرى أن وجود الرأيين كان شيئاً إيجابياً ؛ لأنهما انطلقا معاً من منطلق الغيرة على كتاب الله وتحري الصواب عند تفسيره ، وإطلاق المعاني الكامنة تحت آياته دون الوقوع في التفسير المذموم .

ويمكن أن نعتبر ظهور الرأيين سبباً فى تبلور رأى وسط يتحدث عن مزايا هذا النوع من التفسير وإيجابياته ويتحدث في ذات الوقت عن عيوبه ومحاذيره ، فاهتم بوضع الضوابط التى تحفظ الإيجابيات وتتجاوز المحاذير وهى لا تخرج عن الضوابط التي تُذكر فى شروط التفسير عامة .

وموقفنا هو هذا الموقف الوسط الذي يرى أن ما يذكره أنصار التفسير العلمى من مزايا لهذا النوع من التفسير حق وما يذكره المنكرون له من أخطاء ومحاذير حق أيضاً .

غير أن الأمر لم يعد مجالاً للاختيار بين أحد الموقفين فعصرنا الحاضر هو عصر العلم أي عصر سيادة العلوم الطبيعية والإنسانية ، فهي تتصدر الساحة العلمية بجوانبها النظرية المعرفية وتتصدر الساحة الاجتماعية بجوانبها التقنية والإدارية ، وكان طبيعياً أن تتشكل عقلية الناس تبعاً لهذا التصدر ، وبالفعل تكونت لدى الناس عقلية تؤمن بالعلم وتثق في قدراته ، وتنبهر بكشوفه واختراعاته ، وأصبح من الضرورى جداً أن يجدد الفكر الإسلامي موقف الإسلام الثابت من هذه العلوم ، بل وأخذ المبادرة لرسم الاتجاه الذى ينبغي أن تسير فيه ، خدمة للعلم والإيمان وإصلاحاً للدنيا وللآخرة ، خاصة وإن هذه العلوم قد جعلت موضوعات بحثها هي نفس الظواهر التي وجه القرآن الكريم النظر إليها وجعلها مادة استدلالاته الإيمانية .

وكانت المسألة التي فرضت نفسها بإلحاح هي أنّ تناول العلوم للظاهرة الطبيعية والإنسانية بطريقة جديدة تبحث في الجوانب الوصفية والوظيفية قد أحدث التباساً خطيراً حول علاقة التفسير العلمى الجديد لهذه الظواهر مع التفسير الديني السابق ، وزاد من استحكام هذا اللبس أن الفكر الأوروبي عجّل بإحداث قطيعة بينهما ، وجعل من التفسير العلمي مقابلاً للتفسير الديني الذى أصبح متجاوزاً .

وإذا كانت الكنيسة قد احتضنت إجابات (علمية) جاهزة وألصقتها بالدين فنالت قداسته فكان مصيرها هو مصير كل تفسير علمي بشري تجمعت القرائن والأدلة على بطلانه ، فإن الأمر يختلف بالنسبة للقرآن الكريم ، نعم إن القرآن الكريم لم يقف محايداً أمام الظواهر الطبيعية والإنسانية بل تحدث عنها مبيناً العلاقة بين أسبابها الطبيعية وأسبابها الغيبية فكان لابد من بيان استمرار التفسير الإسلامى لهذه الظواهر حتى بعد اكتشاف جوانب من أسبابها الطبيعية المادية ، فالتفسير الإسلامي يبدأ مع التفسير العلمي ويستمر بعده ليقدم الإجابة عن تلك المراحل التي لا يملك العلم إجابة عنها ، فنحن عندما نتدرج في الأسباب نقف في الأخير

على خواص معطاة لا يستطيع العلم أن يقول لماذا كانت هي ولم يكن غيرها ، وكل ما يستطيع قوله : أنه لو كان غيرها لاختل نظام من أنظمة الكون أو تخلف شرط من شروط الحياة .

وهناك اتجاهات ثلاثة لتحديث هذا المشروع الذي يهدف إلى جعل التفسير العلمي للظواهر جزءاً من التفسير الإسلامي لها وليس مقابلاً ومزاحماً له ، فيكون التفسير العلمي تفسيراً علمياً بمعنى خاص والتفسير الإسلامي تفسيراً علمياً بمعنى عام .

الاتجاه الأول : يرمي إلى توسيع معاني الآيات القرآنية ذات الإشارات الأفقية والنفسية بإيراد الشواهد المختلفة التي تقف عليها العلوم في مسيرتها الاستكشافية ، وغرض هذا الاتجاه أن يبين الانسجام بين تفسير الظواهر بأسبابها الطبيعية ونسبتها إلى المشيئة الإلهية .

الاتجاه الثاني : يرمي إلى بيان السبق العلمي للآيات القرآنية التي تعرضت لحقائق تم اكتشافها حديثاً لتضاف شهادة أخرى إلى الشهادات البيانية والتشريعية التي تشهد بأن القرآن الكريم كلام الله .

الاتجاه الثالث : يستخرج من مجموعة الآيات القرآنية الواردة في موضوع علم معين المنهج الإسلامي لذلك العلم ويتعلق الأمر خاصة بالعلوم التي جعلت الإنسان موضوعاً لها ، لأنه موضوع الخطاب القرآني أيضاً .

وإذا كان الاتجاه الأول والثاني يُعنيان بنتائج العلوم ؛ فإن هذا النوع الثالث يعني بمناهجهما وتطبيقاتها ، فهناك إشارات منهجية عميقة تتصل باتجاهات البحث وتطبيقاته العملية ، ومن هذه الإشارات يتركب منهج إسلامي متكامل ومستقل .

ويهمنا فى هذه المداخل هذا النوع الثالث ، وفي مجال من مجالات العلوم الإنسانية هو علم النفس ، فما هي الآفاق التي تفتحها الدراسة العلمية لآيات النفس في القرآن الكريم ؟

القرآن الكريم ليس كتاب علم ولكن العلوم في خدمة أغراضه :

إن الموقف الغربي من التفسير الديني واعتباره تفسيراً متجاوزاً لم يقتصر على أوروبا ، بل أصبح موقفاً عاماً يسود فلسفة العلوم في أنحاء الأرض ، ومن ذلك العالم الإسلامي نفسه ، وبات من الضروري أن يرى العالَم صورة أخرى للعلاقة بين الدين والعلم ، صورة الدين الذي يزود العلم بمناهج البحث وأخلاقياته ويضع في يده معلومات عن كثير من الظواهر

تكون مفاتيح لبحثها ودراستها ، ثم يُرشِّد مساره فى المجالات التطبيقية لإعمار الأرض ونشر السلام ، وأخيراً يعود على هذه الأبحاث ليأخذ من كشوفها ما يستدل به على صدق عقائده وعدل شرائعه ، وسيرى العالَم الأمة الإسلامية ـ بهذا الموقف ـ تأخذ من القرآن لدينها ودنياها ، وتأخذ من العلم لدينها ودنياها أيضاً .

إن هذه الصورة الغريبة على عالم اليوم لن تظهر إلا بدراسات من جنس الدراسات التي كرست الموقف الآخر ، غير أن إنجازها مرتبط بزوال فكرة من الأذهان وهى أن مقتضى كون القرآن الكريم كتاب هداية ألاّ تكون له صلة بالعلوم المادية والإنسانية .

القرآن الكريم ليس كتاب علم من هذه العلوم المادية ولكن أبحاثها تخدم أغراضه ، وعلماء الأصول عندما تكلموا عن النص الظاهر قالوا إنه النص الذي يُفْهِم معنى ويحتمل غيره ، ولذلك تنوعت التفاسير ، وتعددت أوجه الاحتمال ، و تعايشت المعانى المختلفة حول الآية الواحدة ، وتبقى ضوابط التفسير والتأويل عامةً يُطالَب بها كل أحد .

معنى كلمة « نفس » في القرآن الكريم :

« النفس » من الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم مثلها مثل كثير من كلمات القرآن التي يُعرف المقصود منها في كل موضع حسب سياقها من الآية مثل كلمة الهداية ، والآية ، والدين ، والصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والموت ، والحياة ، وكلمات أخرى كثيرة .

ومن المهم جداً الانتباه إلى السياق عند ضبط المعنى المقصود بهذه الكلمات المشتركة حتى لا تتناقض معانيها أو تُحمل على معنى واحد في جميع المواضع فإنها تطلق على بعض معانيها أحياناً ، وتطلق ويقصد بها سائر المعاني التي تُستعمل لها في اللغة أحياناً أخرى .

ولفظ « نفس » يرد في القرآن الكريم لبعض معانيه ويرد لكل المعاني التي تقصد بهذه الكلمة عند إطلاقها في اللغة .

وقد وردت كلمة « نفس » في القرآن الكريم بالمعاني الآتية :(١)

١ – النفس : ذات الشيء وحقيقته ، ونفس الإنسان بهذا المعنى جملته من الجسم والروح ، كما في هذه الآيات :

﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ [المائدة : ٤٥].

﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ [السجدة : ١٣].

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ [البقرة : ٢٨٦].

﴿ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ﴾ [البقرة : ٢٣١].

٢ - والنفس : الروح التي بها الحياة فإذا فارقته حل به الموت مثل هذه الآيات :
﴿ إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم ﴾[التوبة : ٥٥].
﴿ أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون ﴾ [الأنعام : ٩٣].

٣ - والنفس : مكان الضمير وبهذا المعنى تضاف لله والإنسان ، كما في هذه الآيات :
﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ [آل عمران : ٢٨].
﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾
[النساء : ٧٩] .
﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ﴾
[المائدة : ١١٦] .

٤ - والنفس : معنى فى الإنسان يوجهه إلى الخير أو الشر كما قال سبحانه :
﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين ﴾ [المائدة : ٣٠].
﴿ قال بل سولت لكم أنفسكم أمراً فصبر جميل والله المستعان ﴾
[يوسف : ١٨] .
﴿ وكذلك سولت لي نفسي ﴾ [طه : ٩٦] .

٥ - والنفس : معنى فى الإنسان به يكون الإحساس والإدراك وهو مرتبط باليقظة حيث يفارقه عند النوم ، قال الله تعالى :
﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ [الزمر : ٤٢].

٦ - والنفس : بصيغة الجمع لتبادل الشيء كأن تقول أكرموا أنفسكم تقصد ليكرم أحدكم الآخر كقوله تعالى :
﴿ فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ﴾ [البقرة : ٥٤].
﴿ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم ﴾ [البقرة : ٨٥].

٧ - والنفس : للرجل والمرأة جنسه أو قبيله كقوله تعالى :
﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ﴾ [الروم : ٢١].
﴿ والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا ﴾ [النحل : ٧٢].
﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم ﴾ [التوبة : ١٢٨].

٨ - والنفس : لغرض نحوي أو بلاغي ، كقولك : « لا تظلم نفسك » تذكر النفس حتى لا يتعدى العامل النحوي إلى الشيء وضميره وهنا تأتي الكلمة مضافة لله وللإنسان مثل قوله عز وجل :

﴿ قل الله كتب على نفسه الرحمة ﴾ [الأنعام : ١٢].

﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ﴾ [المائدة : ١٠٥] .

﴿ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾ [الحشر : ٩١].

٩ - والنفس : شخص معين كآدم في قوله تعالى :

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ﴾[النساء : ١].

وعند التأمل في هذه المعاني يظهر أنها ترجع إلى معنيين رئيسيين :

الأول عام : وهو النفس بمعنى الإنسان ويقابل في القرآن الكريم « الآفاق » .

الثاني خاص : وهو النفس بمعنى الروح وتقابل في القرآن الكريم « الطين » أو « الجسد » وسائر المعاني صفات وأحوال للنفس بأحد معنييها السابقين .

القرآن الكريم يأمر بالتفكر في النفس :

وجه القرآن الكريم نظر كل إنسان إلى نفسه كما وجه نظره إلى ما حوله :

﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ [الذاريات : ٢٠ - ٢١] . ومقصود القرآن الكريم من هذا التوجيه هو أن يتبين الإنسان الحق الذي قام عليه وجوده ووجود السماوات والأرض من حوله :

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم إنه الحق ﴾ [فصلت : ٥٣].

غير أن هذه الغاية البعيدة في آيات الأنفس والآفاق ، لا تمنع غاية أخرى قريبة هي الانتفاع بهذه الآيات ، كما قال الله تعالى :

﴿ خلَق الإنسانَ من نطفة فإذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم ﴾ [النحل : ٤ - ٧].

وكما قال سبحانه :

﴿ أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين ﴾ [الواقعة : ٧٣].

وكما قال عز وجل :

﴿ **فلينظر الإنسان إلى طعامه أنّا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا متاعاً لكم ولأنعامكم** ﴾

[عبس : ٢٤ – ٣٢] .

وواضح أن الأمر بالتفكر في النفس يعني التفكر فيها بالمعنى العام الذي يقابل الآفاق ويشمل الإنسان بجوانبه الجسمية والنفسية والعقلية والروحية ، فإن كل مستوى يحوي عدداً لا نهائياً من الآيات الشاهدة بأسماء الله وصفاته .

وقد اختارت بعض الآيات القرآنية نماذج من تلك الآيات لتضرب بها الأمثال وترشد إلى مواطن العبرة فيها ، فجاءت كالتطبيق الذي يمثل للأمر العام ، وهي على نوعين :

نوع يرشد إلى نظرٍ عمودي تقرأ النفسُ من خلاله أطوار خلقها ومراحل حياتها حيث يلتقي الماضي بالحاضر بالمستقبل ، مثل قوله تعالى :

﴿ **ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون** ﴾ [المؤمنون : ١٢ – ١٦] .

ونوع يرشد إلى نظر أفقي يقف من خلاله الإنسان على أعضاء جسمه ووظائفه وذلك مثل قوله سبحانه :

﴿ **ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين** ﴾ [البلد : ٨ – ١٠] .

الطريقة العلمية لامتثال هذا الأمر القرآني :

لم يحدد القرآن الكريم عندما أمر بالتفكر في النفس وسيلة هذا التفكر وإنما حدد الغاية وهي المعرفة قصد التسخير والاعتبار ، وفي هذا تفويض للعقل أن يختار أنسب الوسائل لذلك .

والأسلوب العلمي لبناء معرفة مصَنفة قادرة على تصحيح نفسها وفق مناهج محددة ، يقتضي قيام فروع متخصصة تدرس الظاهرة الإنسانية وتبني بذلك معرفة علمية عنها .

وبما أن النظر في النفس يقصد معنى الكلمة العام فإن العلوم الطبيعية والإنسانية مرشحة معاً لاستكشاف آياتها في الجوانب الفسيولوجية والعقلية والروحية وعلاقة هذه الجوانب بعضها ببعض .

ومن العلوم التي تخدم هذا الجانب على سبيل المثال علم الفسيولوجيا[٢] وعلم البيولوجيا[٣] وعلم التشريح[٤] وعلم الأجنة[٥] ومن العلوم الإنسانية علم النفس[٦] وعلم الاجتماع[٧].

القرآن الكريم يأمر بتزكية النفس :

وكما أمر القرآن الكريم بالنظر في النفس أمر بتزكيتها لأنها قابلة في كل وقت للتغيير والتغيير المضاد أي أنها قابلة للتزكية والتدسية على السواء ، وقد جاءت الآيات القرآنية تأمر بتزكية النفس لأنها طريق الفلاح ، قال تعالى :

﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ [الشمس : ٧ – ١٠].

وتزكية النفس يعني ارتفاعها إلى مرتبة الإحسان والكمال ، والكمالات الإنسانية كثيرة ، وأولها كمالات العلم فإن هذه النفس تولد جاهلة :

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [النحل : ٧٨].

فتزكية النفس تبدأ بتعليمها العلم النافع سواء كان نافعاً لها في الدين أو الدنيا ، قال تعالى :

﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم ءاياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكرونى أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ﴾

[البقرة : ١٥١] .

وإذا رسخ العلم النافع في النفس صدرت في سلوكها عن مقتضاه وهو العمل الصالح ، فإذا اجتمع للنفس العلم النافع والعمل الصالح واندفعت عنها الظنون والأهواء فهي نفس زكية .

وهناك ارتباط بين الأمر بالتفكر في النفس والأمر بتزكيتها ، ذلك أن غاية هذا التفكر ليس فى التسليم بوجود الله فحسب ، بل الوقوف على خلقه لهذه النفس ، وليس ذلك إلا أن تدرك ما استطاعت من درجات الإحسان ، **﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ﴾** [الملك : ٢].

الطريقة العلمية لامتثال هذا الأمر في القرآن :

مضمون هذه التزكية جزء من العلم الذي جاء به الوحى ، ويبقى للعلم الحاصل من طريق العقل جانب الأساليب والإجراءات الناجحة لتحقيق هذه التزكية ، وقد قامت علوم متخصصة تبحث هذا الجانب التنفيذي والإجرائى من أجل الوصول إلى أساليب علمية ناجحة لتربية الجسم وتربية العقل وتربية الروح بغض النظر عن مضمون هذه التربية .

فإذا قام علم النفس – بفروعه النظرية – يبحث في الخصائص المشتركة بين الناس والفروق بينهم ، ويبحث في الملكات الجسمية والعقلية والنفسية وكيف تنمو فتنمو معها العلاقة التي تصل هذه الجوانب ببعض من جهة وتصلها بالروح من جهة أخرى ، لتقوم بعد ذلك فروع عملية فتوظف نتائج هذه الأبحاث للتأكد من صلاحية أشكال معينة للتعلم والتربية تسمح بالتعميم والتنبوء .

إذا تم هذا فإنه يعين على إنجاز مضمون التزكية القرآنى ، وتُؤسَّسُ هذه التزكية على أسس علمية ، كما يعطي الفرصة لغير هذا المضمون ، تبعاً لمفهوم الكمال المطلوب في الشخصية الإنسانية .

القرآن الكريم يأمر بحفظ النفس :

تولد النفس على الفطرة ، سالمة من أي فساد ، وجاء القرآن الكريم يأمر بحفظ هذه النفس من كل ما يفسدها ، كما جاء يأمر بردها إلى الاستقامة والسواء فى كل مرة يعتريها المرض والانحراف .

ويشمل حفظ النفس حفظ الجسم والعقل والروح ، ولكلّ أمراضه وأسقامه والأمر القرآنى شامل لِكل ذلك ، فقد أعطى القرآن الكريم للنفس الإنسانية قيمة ، وجعل حفظها من مقاصد الشريعة الأساسية ، فحرم قتلها بغير حق وعاقب فاعل ذلك في الدنيا ، وتوعده في الآخرة بعقاب أشد قال الله تعالى :

﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ [الأنعام : ١٥].

﴿ ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ﴾ [النساء : ٢٩].

وفى الآيتين أن حفظ النفس مسؤولية الفرد والمجتمع ، فهي أمانة تساوي – عند ضياعها – ضياع مجموع البشرية كلها :

﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ﴾ [المائدة : ٣٢].

غير أن حفظ النفس والحرص على حياتها لا يقتصر على الجانب الكمي أعني مجرد استمرار الحياة ، بل يشتمل الجانب الكيفي أيضاً فتكون حياة كريمة تليق بالنفس الإنسانية كما خلقها الله وكما أراد لها أن تعيش .

ونحن بحاجة إلى توسيع معنى حفظ النفس حتى لا يقتصر على الجوانب القانونية فيشمل سائر ما تحفظ به النفس ويحفظ به نموذج الحياة التي يريد لها الخالق عز وجل .

الطريقة العلمية لامتثال هذا الأمر القرآني :

تنفيذ هذا الأمر القرآني يقتضي اعتماد الطريقة العلمية في تشخيص سائر الأسباب التي تغتال هذه النفس حسياً ومعنوياً ، وذلك موضوع عدد من العلوم المختصة :

فالصحة الجسمية قائمة على التوازن الفسيولوجي ، وهذا ما تبحثه علوم الطب .

والصحة النفسية قائمة على التوازن الانفعالي ، وهذا ما تبحثه بعض فروع علم النفس .

والصحة العقلية قائمة على سلامة الجهاز العصبي وسلامة الوظائف التي تجري فيه ، وهذا موضوع مشترك بين الطب وعلم النفس .

والصحة « الروحية » قائمة على سلامة القلب من أمراضه المعنوية (الكفر – النفاق – الفسوق – العصيان) .

وهذاموضوع العلوم الإسلامية .

هذه المجالات الثلاثة نراها قد استوعبت علم النفس كله لأن أغراضه إما معرفية وإما تعليمية وإما علاجية .

ألا يمكن أن تصنف مباحث علم النفس انطلاقاً من هذا الأمر الثلاثي ، فيكون بذلك ن العلوم الشرعية الدنيوية وينسحب عليه تعريف الإسلام للعلم النافع ، ويكون الاشتغال ، عبادة ، والقائمون بذلك على فرض من فروض الكفاية ؟؟

السُنن الطبيعية والسُنن الاجتماعية :

السنة : الطريقة ، وهي في القرآن والسنة إما سنة كونية (طبيعية وإنسانية أو سنة شرعية « اعتقادية وعملية ») ، فالأولى يسير عليها نظام الكون ، والأخرى يسير عليها نظام الشرع ، ،اختيار الطريقة العلمية أسلوباً أمثل لدراسة المجالات الثلاثة السابقة ينطلق من كون الظواهر محكومةً بسنن وقوانين ، فهناك سنن طبيعية وأخرى اجتماعية تخضع لها الظواهر بشكل لا تقبل التبديل ، واجتماع الظواهر الجزئية تحت سنن عامة مسلَّمة من مسلمات العلوم كلها .

غير أن السُّنن في مجال المادة أظهر منها في مجال المجتمع والتاريخ ، ولذلك نبه القرآن الكريم أن للسنن الاجتماعية نفس صرامة السنن الطبيعية ، قال تعالى :

﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾
[آل عمران : ١٣٧] .

والإنسان خاضع في جانبه اللاإرادى للسنة الكونية العامة التي تحكم من الذرة إلى النجوم ، وهو خاضع في جانبه الإرادى للجزء الإنساني من هذه السنة العامة (السنن النفسية والاجتماعية) .

ومهمة السنة الشرعية (عقيدة الإسلام وشريعته) هي إقامة الصلة الطبيعية بين السنن الكونية والسنن الاجتماعية في حياة الإنسان ، فتعيش النفس في وحدة متآلفة قد التقت فيها السنن التي تحكم الجانب اللاإرادى والتى تحكم الجانب الإرادي .

و لم يكتف القرآن الكريم بالإخبار عن وجود هذه السنن ليجدَّ الإنسان في البحث عنها ، بل ذكر عدداً منها ليكون مفتاحاً لفهم النفس الإنسانية لذاتها ، ودليلاً يهديها للتعرف على مكوناتها ورفع الغموض عن مجاهيلها .

(أ) وهذه السنن : ثابتة لا تتبدل :

﴿ وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا استكبارا في الأرض ومكر السيىء ولا يحيق المكر السيىء إلا بأهله فهل ينظرون إلى سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا وَلَنْ تجد لسنة الله تحويلا ﴾ [فاطر : ٤٣].

(ب) وعامة لا تستثنى :

﴿ ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوء يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا ﴾ [النساء : ١٢٣].

﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ [الزمر : ٩].

﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملو الصالحات كالمُفسدين في الأرض ﴾[ص : ٢٨].

﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلِم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق ﴾ [المائدة : ١٨].

(جـ) وعادلة لا تظلم :

﴿ وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ [النحل : ٣٣].

وقد أقام سبحانه أمر الكون على سنن لعدة مقاصد منها :
١ - أن يكون بالإمكان بناء معرفة عن الكون وصياغتها في قوانين .
٢ - أن تسير الحياة وتُشَيد الحضارة وتمضى مصالح الخلق .
٣ - أن يتحمل الإنسان مسؤوليته في خلافة الأرض .
٤ - أن تكون هذه السنن مظهراً للمشيئة الإلهية وطريقاً إلى الإيمان بأسماء الله وصفاته .

أمثلة لسنن النفس والمجتمع :

١ - العلاقة بين ما يصيب النفس وما تفعل : قال تعالى :

﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾

[النساء : ٧٩].

٢ - العلاقة بين هداية النفس وسعادتها ، وضلالها وشقائها قال تعالى :

﴿ فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ﴾ [طه : ١٢٣].

٣ - العلاقة بين التقوى وسعة الرزق : قال تعالى :

﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾

[الأعراف : ٩٦] .

٤ - العلاقة بين الفسوق والهلاك بالأوجاع وضعف النسل وكثرة الأمراض وغير ذلك قال تعالى :

﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ﴾ [الاسراء : ١٦].

٥ - العلاقة بين تغيير ما بالنفس وتغيير ما بالواقع ، قال تعالى :

﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد : ١١].

﴿ ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾

[الأنفال : ٥٣] .

٦ - العلاقة بين خلق النفس وتكليفها (الخلق والأمر) قال تعالى :

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ [البقرة : ٢٨٦].

٧ - العلاقة بين الفطرة والبيئة : (الجانب الاجتماعي) ، قال تعالى :

﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ﴾ [الأعراف : ١٧٢ - ١٧٣].

٨ – العلاقة بين النفس والشيطان (الجانب الغيبي) ، قال تعالى :
﴿ وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾
[البقرة : ٣٦] .
ونحتاج إلى وقفة مع هذه السنن الثلاث الأخيرة لحاجتنا إلى ذلك عند الحديث عن أحوال النفس في القرآن الكريم :

العلاقة بين خلق النفس وتكليفها :

من سنة الله تعالى أنْ خَلَق الإنسان من ضعف :
﴿ الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء ﴾ [الروم : ٥٤].

فهذا الضعف يتجلى في محدودية القوة الجسمية ، ويتمثل ذلك في حاجة الجسم إلى الطعام والشراب والنَّفَس والنوم والإفراغ والعلاج وفنائه بالموت ، قال تعالى : **﴿ أفرأيتم ما تحرثون ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون إنا لمغرمون بل نحن محرومون أفرأيتم الماء الذي تشربون ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون ﴾** [الواقعة : ٦٣ – ٧٠] .

ويتجلى فى محدودية القوة النفسية : ويتمثل ذلك في الحدود التي ينتهي عندها الصبر والتحمل وتبدأ انفعالات الخوف والفزع والحزن (على تفاوت بين النفوس في ذلك) .
﴿ إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا إلا المصلين ﴾.
﴿ قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى ﴾ [المعارج : ١٩ – ٢٢] .
﴿ وإذا مسه الشر كان يؤوسا ﴾ [الإسراء : ٨٣].

ويتجلى في محدودية القوة العقلية : قال تعالى :
﴿ وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت ﴾
[لقمان : ٣١] .
﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾
[الإسراء : ٨٥] .

ويتجلى في محدودية القوة الروحية : قال تعالى:
﴿ قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ﴾ [يونس : ٤٩].

﴿ ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ﴾
[الأنعام : ٥٠] .

وبين الحدود الدنيا والقصوى لهذا الضعف منطقة قوة ، فعند النفس الإنسانية من الطاقات ما يتناسب ومهمتها ولذلك قال تعالى :
﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما ءاتاها ﴾ [الطلاق : ٧].

أي أن مسئوليتها على قدر ما أعطيت من قوة جسمية ونفسية وعقلية ومادية ، ولذلك فمسؤولية الصحيح غير مسؤولية المريض ، والعاقل غير المجنون ، والبالغ غير الصبي ، والمستيقظ غير النائم ، والمخطيء غير المتعمد ، والمختار غير المكره ، والذاكر غير الناسي والغني غير الفقير ..

ويتفرع عن هذه السنة الإلهية سنة أخرى يشير إليها قوله تعالى : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ [الأنعام : ١٦٤].
لا يخفى أن لكل من الوراثة والبيئة دوراً في صياغة الشخصية الإنسانية ولذلك لا يوجد شخصان متشابهان تمامًا لأنه لا يوجد شخصان مرا بنفس العوامل الوراثية والبيئية فكيف تؤثر كل من الوراثة والبيئة ، وما هى منطقة « نفوذ » كل منهما في النفس الإنسانية ؟
« الذي يدل عليه الواقع المشاهد وتؤيده الأبحاث الوراثية أن عوامل الوراثة حاسمة إلى حد كبير فى جانب الجسم ، فإن كل إنسان يتكون جسمه تبعًا لرصيد وراثي ينقل إليه صفات أبويه النوعية ، ولكن العوامل البيئية تتدخل في تشكيل بنية الجسم أيضاً بَدْءاً بالرحم وحتى نهاية العمر .

« أما الصفات النفسية والعقلية فيرث الإنسان أسسها الجسمية فتكون استعدادات محايدة ثم تجليها العوامل البيئية المختلفة ، ولكنها لا تكون جاهزة متوجهة من أول لحظة ، وما يلاحظ من تشابه بين أعضاء بعض الأسر في صفاتهم العقلية والخلقية يقابله اختلاف في أسر أخرى .

والتجارب التي أجريت على التوائم الحقيقية بينت تفاوتاً في الناحية الجسمية واختلافاً فى العقل والشخصية »[٨] .

« والمعروف إلى الآن أن الصفات المكتسبة لا تنتقل بالوراثة فالأب الذي نمى جسمه بالرياضة لا يورث لأبنائه هذه اللياقة العضلية والأب الذي حصل علماً غزيراً أو أدرك في تزكية نفسه مرتبة عالية لا ينقل ذلك لأولاده بالوراثة ؛ لأنها صفات إرادية تتصل بالجانب

الذي يسأل عنه الإنسان من نفسه ، بينما لا يسأل عن لونه وجسمه وبلده وذلك مقتضى قوله تعالى : ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ فهي سُنة من سنن الله في الأنفس تَعُم الدنيا والآخرة ، وهي مفتاح لمعرفة ما يرثه الإنسان وما لا يرثه ، وما هو القدر الذي يسأل عنه من الجزء الموروث والجزء المكتسب .

العلاقة بين الفطرة والبيئة :

من سنن الله أن كل مولود يولد على الفطرة ، قال الله تعالى : ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ [الروم : ٣٠] . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها ثم قرأ أبو هريرة : ﴿ **فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** ﴾[٩] .

وقد أفادت أقوال العلماء الذين تناولوا الآية والحديث أن الفطرة معناها الإسلام[١٠] ومن أدلة ذلك :

١ - آية سورة الروم تفيد من سياقها أن الفطرة هى الإسلام ولذلك قرأها أبو هريرة عقب حديث : « كل مولود يولد على الفطرة » .

٢ - ذكر الحديث التهويد والتنصير والتمجيس ولم يذكر الإسلام لأنه هو الفطرة نفسها .

٣ - أن العلم السابق بما يصير إليه المولود من السعادة أو الشقاوة معنى صحيح في القدر ، لكنه لا ينفي أن يكون المولود عند ولادته على فطرة الإسلام ثم يجري عليه القدر بعد ذلك فتكون البيئة سبب جريان هذا القدر بالسعادة أو الشقاء .

٤ - لا تعارض بين ولادة الطفل على فطرة الإسلام وبين إلحاقه بأبويه في الأحكام الدنيوية حتى يعرب عنه لسانه إذا كان أبواه غير مسلمين فإن هذه الأحكام لا تستلزم الحكم عليه بأنه على دين أبويه في نفس الأمر ، كما تجري أحكام الإسلام على المنافق الذي يبطن الكفر وهو كافر في نفس الأمر ، وكما تجري أحكام الكفر على المسلم الذي لا يُعْرَف بين المشركين وهو مسلم في نفس الأمر .

فإذا كانت الفطرة هي الإسلام فما الذي يوجد في هذه الفطرة بالضبط عند الولادة ؟

أو ما معنى أن الطفل يولد على الإسلام ، ويكون الإسلام بهذا دين الناس جميعاً قبل أن يطرأ غيره على فريق منهم .

وكيف يستقيم هذا المعنى مع قوله تعالى : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا** ﴾ [النحل : ٧٨].

والجواب : أن الذي يولد به الطفل هو ركن الإسلام الأول ، والقاسم المشترك بين الكون والإنسان وهو وحدانية الله وربوبيته للعالمين وذلك مضمون الميثاق : ﴿ **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى** ﴾ [الأعراف : ١٧٢].

وهذه الآية تفيد أن الإسلام هو كلمة الله للمخلوقات جميعاً وجزء خاص بالإنسان من هذه الكلمة يولد به مجملاً ليكون الوحى تفصيلاً له .

لقد سمع النوع الإنسانى هذه الكلمة ، ويخرج أفراده بها إلى الدنيا فى صورة ميثاق تظهر علامته في نزعة التدين لدى الإنسان وصدق التجائه إلى الله عند الشدائد ، وتساؤلاته عن المنشأ والغاية والمصير ، وإقراره بما هو معروف وإنكاره ما هو منكر ، واستعداده للهداية في كل فترات العمر ، وغير ذلك من العلامات .

العلاقة بين النفس والشيطان :

هذه سنة أخرى من سنن الله في الأنفس ، قال الله تعالى : (والقول هنا قدري يخالَف) : ﴿ **وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى ين** ﴾ [البقرة : ٣٦] . فكما أن لِخلق الإنسان في بطن أمه جانباً غيبياً هو تدخل الملك ، خلق جسمه نطفة فعلقة فمضغة ، ثم في نفخ روحه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقي سعيد ، وجانباً مشهوداً هو التغييرات الفسيولوجية التي تطرأ على النطفة الأمشاج حتى نصير إنساناً سوياً ، ويكون هذا جزء من سنة الله في خلق الإنسان في المرحلة الجنينية .

كذلك يستمر الجانب الغيبي والمشهود في مرحلة ما بعد الولادة ، فأول ما يولد الطفل ينخسه الشيطان قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان ، فيستهل صارخاً من نخسة الشيطان إلا ابن مريم »[١١] .

فالجانب الطبيعي من هذه الصرخة يرمز إلى العمليات الحيوية التي شرعت في عملها على الطريقة الدنيوية ، حيث دخلت أول كمية من الهواء إلى الرئتين وكان أول شهيق وزفير .

والجانب الغيبي من هذه الصرخة يرمز إلى أن الشيطان يَسِمُه ليعود إليه بعد أربعة عشرة عاماً عله يتخذه من ذلك النصيب المفروض الذي سيختصه لنفسه من عباد الله ، وهذا جزء من سنة الله التي لا تتبدل فسنة الصراع بين النفس والشيطان وما تسفر عنه من موالاة هذه النفس للشيطان أو معاداته وبعبارة أخرى الانحياز إلى صفة أو الاحتفاظ بموقف الفطرة سنة عامة ثابتة .

وهذا الصراع الخفي يجري على مستوى الخواطر والإرادات ، وهكذا يتلقى القلب ثلاثة أنواع من الاقتراحات : النوع الأول يأتي من أعماق الفطرة والثاني يأتي من البيئة الغيبية (الشيطان) والثالث من البيئة الاجتماعية (الأبوين أو غيرهما) .

غير أن الشيطان قد يغلب فطرة الأبوين فيكون قد اتخذهما من أوليائه وجنده فتكون اقتراحاتهما نسخة من اقتراحاته ، فرجع الأمر بالشر إلى الشيطان والأمر بالخير إلى الفطرة .

أحوال النفس الإنسانية في القرآن الكريم :

عندما قام علم الأجنة اعتمد التصنيف الزمني لتقسيم أطوار خلق الجنين : فيذكر ما يجري في الأسبوع الأول والثاني والثالث وهكذا ، وعندما اطلع الدكتور كيث مور (أستاذ علم الأجنة في الجامعات الأمريكية والكندية وصاحب أشهر المراجع الطبية في علم الأجنة) على الوصف القرآني لمراحل خلق الجنين اعتبره تصنيفاً أدق من التصنيف الشائع لأنه يصف كل مرحلة وصفاً يلخص أهم التميزات المرفولوجية والفسيولوجية الخاصة بها واقترح أن يستبدل بالتصنيف السائد تصنيف القرآن الكريم[١٢] .

هل يمكن أن نتحدث عن تصنيف قرآني لعلم النفس ينطلق من أحوال النفس الأربعة المذكورة فيه .

وهل بالإمكان تجميع جزئيات هذا العلم لتلتقي في رؤية نسقية قوامها هذه الأحوال الأربعة ؟

ومن المعلوم أن هناك تصنيفات للنفس ومستوياتها ومن أشهرها التصنيف الفرويدي الذي يقسم النفس إلى الهو والأنا والأنا الأعلى أو اللاشعور والشعور والبيئة الاجتماعية .

وفي اعتقادي أن التصنيف القرآني أشمل بكثير من أي تصنيف آخر ؛ لأن فيه مكاناً لسائر موضوعات هذا العلم ، كما يتسع لتلك الأغراض الثلاثة التي مرت بنا وهي الغرض المعرفي والتعليمي والعلاجي ، غير أن هذه الدعوى تحتاج إلى برهنة وتوضيح .

لقد وصف القرآن الكريم النفس الإنسانية بأنها أمارة بالسوء ، وبأنها لوامة وبأنها متزكية وزكية ، وبأنها مطمئنة راضية .

وواضح أن وصف النفس الإنسانية بهذه الأوصاف المتقابلة لا يدل على وجود نفوس متعددة بل هذه أحوال تعترى كل نفس إنسانية ، على تفاوت بين النفوس في غلبة حال منها ، ضمن السنن الإلهية السابقة .

ولذلك فإن استقرار النفس على حال من تلك الأحوال لا يلغي طروء الأحوال الأخرى ، لكن يُشتق لها الاسم من الحالة الغالبة عليها .

والنفس الإنسانية تنتقل بين هذه الأحوال من غير ترتيب ، وسنتحدث نحن عن النفس « النموذج » التي تفرض الترتيب ، فأول حال تكون عليه هذه النفس أن تكون أمارة بالسوء ثم لوامة ثم زكية ثم مطمئنة راضية .

وقد لا يلزم أن تقيم النفس في كل مرحلة حتى تغلب عليها أوصافها بل توجد النفس التي احتفظت بطهارة الفطرة فكان الغالب عليها الوصف الثاني من أول الأمر ثم الثالث والرابع ، وهو الشاب الذي نشأ في عبادة الله ولم تعرف نفسه غلبة السوء .

ويجب التنبيه إلى أن الانتقال بين هذه الأحوال يتم بالتدريج وليس بقفزات متقطعة ، فشيئا فشيئا تتحول النفس من أمارة بالسوء إلى لوامة إلى زكية إلى مطمئنة راضية ، ذلك أن الحدود التى تفصل هذه المستويات الأربعة متداخلة جداً ، وأن سائر هذه المراتب تظهر على النفس ولا تنقطع عن الظهور ولو غلبت مرتبة منها ، ويشبه هذا ــ لكن بشكل أقل ــ تحوُّل النطفة إلى علقة إلى مضغة إلى خلق آخر ، فإن كل ذلك يتم بتدرج تغيب معه صفات المرحلة السابقة وتحل محلها صفات المرحلة الجديدة شيئاً فشيئا .

أما سير هذه الأحوال فليس في اتجاه واحد دائماً ، بل في اتجاهين معاً ، إذ يمكن أن ترتد النفس من حالة إلى حالة أسوء منها ، وكل ذلك في إطار السنن النفسية التي تحدثنا عنها سابقاً .

ونحن سنستعمل هذا المصطلح التراثى « أحوال » ؛ لأنه يشير إلى الاستقرار النسبى لهذه المستويات وتجدد بقائها أو تحولها .

ورغم أن الآيات القرآنية التى حددت أحوال النفس قد جاءت في سياقها متنوعة وضمت موضوعات تاريخية أو عقائدية إلا أنه ليس من التكلف اعتمادها في تصنيف قرآني لأحوال النفس الثابتة ؛ لأن صياغتها لا تأبى ذلك ولأن القرآن الكريم قد حدد بالتأكيد مفهوماً للنفس قبل أن يخاطبها .

ومعلوم أيضاً أن تجميع هذه الجزئيات وفق هذا التصنيف لا يقتصر على الآيات التى جاءت فيها كلمة نفس موصوفة وصفاً صريحاً بأحد هذه الأحوال فقد تحدث القرآن الكريم عن مكونات النفس (العقل والقلب والإرادة) ولابد من النظر في كل ذلك .

ومجموع هذه الأحوال بتواردها على النفس ، واحتلالها منطقة الشعور تتكون الحياة النفسية ، (نشير إلى أنا نتحدث عن نموذج إنساني للنفس وليس نموذجاً إسلامياً فحسب) .

وقد تحدث القرآن الكريم عن الحياة النفسية بما فيها من دوافع وانفعالات وعواطف وعمليات عقلية وقرارات إرادية متوجهة نحو العدل والخيرأو نحو الظلم والشر وهذه آيات من ذلك :

﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ﴾ [ق : ١٦].

﴿ وإن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ [البقرة : ١٨٤].

﴿ الله أعلم بما في نفوسكم ﴾ [هود : ٣١].

﴿ ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ﴾ [المجادلة : ٨].

﴿ وتخفي في نفسك ما الله مبديه ﴾ [الأحزاب : ٣٧].

﴿ يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك ﴾ [آل عمران : ١٥٤].

﴿ واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ﴾ [البقرة : ٢٣٥].

﴿ وضاقت عليهم أنفسهم ﴾ [التوبة : ١١٨].

﴿ إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها ﴾ [يوسف : ٦٨].

﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ﴾ [الروم : ٨].

النفس عند ما تكون أمارة بالسوء :

هذا أول وصف من أوصاف النفس ، فالعقل والقلب لا يتوقفان ــ فى فترات اليقظة ــ عن إصدار الأوامر وتوجيه السلوك ، فلا ترى النفسَ إلا آمرةً ولا ترى الجسم إلا منفذا ، غير أن الأمر الذي تحدثت عنه الآية هو الأمر بالسوء ، وهو أحد نوعين من الأمر يصدران عن النفس قال الله تعالى فى قصة ابني آدم وفيها أول قتل وقع في الأرض ظلماً ﴿ **فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله** ﴾ [المائدة : ٣٠] .

وقال تعالى على لسان امرأة العزيز : ﴿ **الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب وأنَّ الله لا يهدي كيد الخائنين وما أبرىء نفسي إن النفس لأماره بالسوء إلا ما رحم ربي** ﴾ [يوسف : ٥١ – ٥٢ ، ٥٣] .

وقال عز وجل في قصة السامري الذى صنع العجل ودعا بني إسرائيل إلى عبادته : ﴿ **وكذلك سولت لي نفسي** ﴾ [طه : ٩٦] .

وقال سبحانه على لسان يعقوب وقد أخبره بنوه بأن يوسف قد أكله الذئب : ﴿ **قال بل سولت لكم أنفسكم أمرا فصبر جميل** ﴾ [يوسف : ١٨] .

فهذه الآيات نسبت هذه الأفعال السيئة إلى النفس وأنها الآمرة والمُسَوِّلة والمطوعة لذلك ولكن هذه الأفعال تأتي في مواضع أخرى منسوبة للشيطان كهذه الآيات : ﴿ **فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان** ﴾ [القصص : ١٥] ، ﴿ **وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين أخوتي** ﴾ [يوسف : ١٠٠] ، ﴿ **وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل** ﴾ [النحل : ٢٤] .

فكيف ينسب القرآن الكريم الباطل والسوء للنفس والشيطان معاً والجواب أن نسبته للشيطان نسبةٌ إلى الموسوس به ونسبته للنفس نسبةٌ إلى المتلقي لهذه الوسوسة العامل بها ، قال الله تعالى يخبر عن الشيطان تفسيره لهذه العلاقة يوم القيامة : ﴿ **وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم** ﴾ [إبراهيم : ٢٢].

وهذا نوع من النسبة المشتركة التي تختلف بالاعتبار تشبه نسبة نفخ الروح في الجسد لله وإلى الملَك ، فالمشيئة الإلهية آمرة ، والمشيئة الملائكية منفذة ، سوى أن الملك يسعه التنفيذ فقط ، أما النفس فيسعها الرفض والقبول .

النفس عندما تكون لوامة :

كما أن الأمر صفة لازمة للنفس البشرية فكذلك اللوم ولهذا لا تعارض بين من ذهب إلى أن النفس اللوامة هي النفس البشرية أو أنها النفس المسلمة ، فاللوم عملية عقلية ونفسية لا تفارق النفس وإنما يختلف موضوع اللوم وسببه .

﴿ لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة ﴾ [القيامة : ١ - ٢] .

فإذا كانت النفس اللوامة هي النفس الإنسانية فيكون الإقسام بها لتوجيه النظر إلى هذه الظاهرة النفسية الرائعة وهى القدرة على تذكر الماضي وقراءته من جديد ، وإذا كانت النفس اللوامة هى النفس المؤمنة فيكون الإقسام بها للتنويه وبيان القَدْر والمنزلة .

النفس الإنسانية أمارة ولوامة ، لكن شتان بين أمر وأمر وبين لوم ولوم فإذا اتخذ اللوم نفس اتجاه الفطرة فإنه يكون ميلاداً ثانياً للنفس يبدأ نظراً جديداً في الكون وقراءة ثانية لآياته ، ويمضي هذا اللوم الإيجابي في طريقه لتجاوز الحال العارض (النفس الأمارة بالسوء) والعودة إلى الحال الأصيل (النفس الزكية) .

وبهذا اللوم الذي بدأ قراءةً جديدة للكون والحياة تدخل إلى النفس مفاهيمُ المسؤولية والأمانة وتدوين الأعمال والفناء والخلود : وهذه المفاهيم مذكورة في مثل هذه الآيات :

﴿ واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾ [البقرة : ٢٨١].

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾

[البقرة : ٢٨٦].

﴿ يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيدا ﴾ [آل عمران : ٣٠] .

﴿ يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفي كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون ﴾ [النحل : ١١١] .

« وتجد هذه المفاهيمُ أصداءها فيما تختاره هذه النفس وتأمر به فيدخل عنصر جديد هو عنصر المجاهدة بلوازمه الثلاثة : التخطيط والمراقبة والمحاسبة » .

هذا اللوم يبدأ قَوْمةً تقوم بها النفس من غفلةٍ تَمَكَّن فيها الشيطان من استعمارها بوساوسه ، فتقوم لتتحرر شيئاً فشيئاً من هذا الأَسْر وتعود إلى وصفها الأول .

النفس عندما تكون زكية :

النفس الزكية ـ أو النفس الطيبة ـ هي التي أدركت بالمجاهدة سواءها وطهارتها فتخلصت من الخبائث الحسية التي تلوث الجسم (الاقتصار على الطيبات عند تلبية دوافع الجسم من طعام وشراب ونكاح) والخبائث المعنوية التي تلوث الروح (الاعتقاد الخبيث والقول الخبيث والفعل الخبيث) قال تعالى : ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها**﴾ [الشمس : ٧ ـ ١٠] .

وقد ذكر المفسرون وجوهاً ثلاثة في معنى الآية :

الأول : عرَّفها الفجور والتقوى بما أودع فيها من فطرة تعرف طريق الفجور وطريق التقوى

الثاني : أنه بين لها بالوحي طريق الفجور وطريق التقوى .

الثالث : أنه وفقها للتقوى فكانت زكية أو لم يوفقها للتقوى فكانت فاجرة .

وهذه مراتب الهداية الثلاثة : الإلهام والبيان والتوفيق .

وكل مرتبة خاضعة لسنة كونية أو اجتماعية ، فأما هداية الإلهام فعامة لكل الخلق ، وأما هداية البيان فعامة لبني آدم ، وأما هداية التوفيق فخاصة بمن استحقها من المهتدين وفي هذا الموضع تُذكر الموانع التى بها تمضى سنة الله في منع الهداية عن بعض النفوس .

فإذا نُسبت التزكية للنفس فهي نِسبةٌ إلى فاعل ، وإذا نُسبت إلى الله فهي نسبة إلى مُقَدر ، ويزول التعارض بين رأي من قال : إن الضمير في قوله تعالى : ﴿ **قد أفلح من زكاها** ﴾ يعود على الإنسان ورأي من قال أنه يعود على الله ، وإن كان الأظهر في اللغة الأول ، غير أن في آية أخرى تُنسب التزكية لله وحده ، أو العبد وحده ، والمعنى هو ما ذكرنا ، كما في قوله تعالى : ﴿ **ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء** ﴾ [النور : ٢١] .

وقوله سبحانه : ﴿ **قد أفلح من تزكى** ﴾ [الأعلى : ١٤] .

هذا الجهد الذي تبذله النفس في التزكية يترقى بها إلى مرتبة النفس المطمئنة الراضية .

النفس عندما تكون مطمئنة راضية :

الطمأنينة والرضا هي المرتبة الرابعة والأخيرة من أحوال النفس الإنسانية وفق التصنيف القرآني .

والرضا عند المبدأ المختار والسلوك المتبع مبعث الطمأنينة في النفس ومنبع السلام في أنحائها .

﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي فى عبادى وادخلي جنتي** ﴾ [الفجر : ٢٧ – ٣٠].

وهذه الطمأنينة وهذا الرضا في الآخرة ، غير أن الرضا هو جنة الدنيا أيضاً وهو الحياة الطيبة ، وعدم الرضا وعدم الاستقرار هو نار الدنيا وهو المعيشة الضنك ، قال تعالى : ﴿ **من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة**[1] **ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**[13] ﴾ [النحل : ٩٧].

﴿ **ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى** ﴾ [طه : ١٢٤].

وقد جعل القرآن الكريم الرضى أعظم نعيم في الدنيا وأعظم نعيم في الجنة وفي هذا الصدد قال بعض العلماء أن لله جنة في الدنيا من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة وهي بالتأكيد هذا الرضا النفسي وهذه الطمأنينة الداخلية التي تفاوتت عبارات الناس في وصفها والتقوا جميعاً على أنها هي السعادة التي تنشدها النفس الإنسانية وتبحث عنها وإنما اختلفوا في الطريق الموصل إليها .

آفاق واسعة للبحث النفسي :

يفتح هذا التصنيف القرآني آفاقاً واسعة للتوسع في دراسة العوامل التي تتفاعل في الفعل الإرادى وخطواته ، بدءاً من الخطرة مروراً بالفكرة ثم الإرادة ثم العزيمة ثم الفعل وأخيراً العادة . كل فعل إرادي « خيراً أو شراً » يسبقه تفكير ، وهذا التفكير يمر بمجموعة من الخطوات ، أولها : الشعور بأن هناك مشكلة تقتضى الحل ، أو موقفاً يتطلب البت فيه ، ثم تكون الخطوة الثانية هي تحديد المشكلة ، لتكون الخطوة الثالثة اقتراحاً للحلول ، وفى الرابعة تناقش هذه الحلول ، ليتم في الخطوة الخامسة ترجيح واحد منها .

وهذه الخطوات تتم في حديث داخلي أو وسوسة داخلية (الوسوسة الحديث الخفى) قال تعالى : ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه** ﴾ [ق : ١٦].

فالعوامل التي تدخل في توجيه حديث النفس حتى يغلب عليه وصف من تلك الأوصاف الأربعة ، مجال علمي فسيح .

ولقد كثر الحديث عن الوراثة والبيئة لكن القرآن الكريم بعد أن يثبت دور هذين العاملين يضيف عاملاً غيبياً ويعطيه أهمية كبيرة ويجعله المبدأ والأصل لكل شر وهو وسوسة الشيطان ، كما يضيف عاملاً مقابلاً هو النفس الإنسانية نفسها في أصلها الفطري .

إن مفهوم الفطرة وما يطرحه من ثبات يفتح مجالاً واسعاً للبحث عن دور البيئة (بمعناها المشهود والغيبي) في التغيير كما أنها ترفع الإشكال الحاصل بين اتجاه الفطرة وبين مخالفة النفس لهذا الاتجاه .

كما أن ارتباط الإرادة بالعقل والقلب يطرح إشكالية العلاقة بين العقل والدماغ أو الروح والجسم وكيف يتم التوجيه والتأثير بينهما .

وبداية هذه الدراسات كلها سنةٌ من سنن الله في النفس هي أن الشر ليس فيها أصيلاً ، بل هي زكية طاهرة لأنها نفخة علوية إلهية ، وتأتي إلى هذا العالم في جسم هو الآخر طاهر وبينهما علاقة تواءم وهذه الطهارة هي الفطرة .

فإذا اعتبرنا النفس الأمارة بالسوء هي أول حال من أحوال النفس فنحن نتجاوز الحالة الأصلية اللاإرادية المشار إليها في قوله على لسان موسى وقد قُتِل الغلام : ﴿ **قال أقتلت نفساً كية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكرا** ﴾ [الكهف : ٧٤].

تلوح من الوصف القرآني من المستوى الثاني آفاق كثيرة للبحث النفسي تستهدف التمييز ن اللوم الإيجابي واللوم السلبي ، ومتى يكون اللوم باعثاً على النشاط ومتى يكون مركباً له ، وما موقع التدرج والتصحيح والتجديد والتوبة في هذا اللوم .

كما أن هناك مجالاً واسعاً للتعرف على القدرات الكامنة في النفس وكيف يمكن توظيفها لتغيير العوائد وتصحيح السلوكات المنحرفة ، وتحديد نقط البداية في كل ذلك ، وفي مجال الدراسة المقارنة يبدو القصور الشديد الذي يطبع علم النفس الغربي في هذه المجالات لعدم استناده إلى مفهوم محدد للنفس الإنسانية من جهة والشخصية الإنسانية المطلوبة من جهة أخرى .

وفي مجال التزكية هناك بحث يتعلق بنوع العلاقة التي تجمع بين تزكية النفس وتلبية دوافع لجسم بالطيبات وجعل هذه الطيبات وسيلة تُعين على التزكية وتضيف البُعد المادي للسعادة الطمأنينة والرضا .

وفي مجال التزكية أيضاً إلى أي حد يمكن للأبحاث النفسية أن تعين في تسهيل اتخاذ القلب رارات مساندة للتزكية مدعمة لها .

الهوامش

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم الجزء الثاني ص ٧٤١ ـ ٧٤٢ نشر مجمع اللغة العربية طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ط : ٢ لسان العرب لابن منظور جزء ٦ ص ٤٥٠ ط دار المعارف .
مفردات غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٥٠١ ط مصطفى الحلبى .
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي كلمة نفس ومشتقاتها .

(٢) الفسيولوجيا : يدرس وظائف الأعضاء تاركاً للتشريح بحث الأشكال والبيانات التى تتكون منها هذه الأعضاء .

(٣) البيولوجيا : لهذا العلم معنيان : الأول عام وهو جميع علوم الحياة والثاني خاص وهو دراسة تكاثر المخلوقات فيكون من فروعه مثلاً علم الوراثة .

(٤) علم التشريح : إما أن يكون عيانياً يهتم بالوضع الداخلى للأعضاء وملحقاتها والعلاقات التي تربط بينها وإما أن يكون مجهرياً يبحث فى التركيب الباطني للأعضاء .

(٥) علم الأجنة : هو الذي يدرس أطوار خلق الإنسان في الرحم .

(٦) علم النفس هو الذي يدرس السلوك الإنسانى ، فطرياً كان أو مكتسباً ، داخلياً أو خارجياً،سوياً أو منحرفاً .

(٧) علم الأجتماع : هو دراسة الإنسان مجتمعاً مع غيره .

(٨) انظر دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث : ٤٦٧ ، ط دار السلام ـ توفيق محمد عز الدين .

(٩) أخرجه البخاري في الجنائز ومسلم في القدر وأبو داوود في السنة والترمذي في القدر ومالك في الموطأ .

(١٠) رواه مسلم في الفضائل وأحمد في المسند .

(١١) ذكر ذلك في محاضرته التي شارك بها في المؤتمر الطبي الأول للإعداد للإعجاز العلمي في القرآن الذي عقد بالقاهرة سنة ١٩٨٥ .

(١٢) يعني في الدنيا .

(١٣) يعني في الآخرة .

المفاهيم النفسية الأساسية فى القرآن الكريم
وخطورة الاصطلاح

أ.د. حسن الشرقاوى

مقدمـــة :

لا شك فى أن القضايا التى يدعو (المعهد العالمى للفكر الإسلامى) لمناقشتها فى هذه الندوة قضايا على جانب كبير من الأهمية .. خاصة وأنها تأتى فى الوقت الذى انبهر فيه الكثيرون بالتقدم التكنولوجى فى العالم الغربى ، فاعتقد المستغربون أن التقدم فى مجالات العلوم المختلفة إنما يكون بتطبيق النظريات الغربية ، حتى فى العلوم الحياتية والسلوكية ، ولم ينتبهوا إلى أن التقدم فى العلوم المسخرة شىء ، وأن المنهج فى العلوم الحياتية – كالأخلاق والتربية وعلم النفس – شىء آخر .. كما قال عز من قائل : ﴿ **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا** ﴾ [1] .

ولما كان الإسلام هو منهجنا الذى جعله الله لنا ، فإن الأساس الذى تهدف إليه شريعتنا فى تطبيقاتها على جميع الأنشطة الإنسانية ، هو تحقيق الوسط العدل [2] ، سواء فى الفكر أو السلوك أو الأخلاق .. فقد أمرنا الله عز وجل باتباع صراطه المستقيم ، الذى هو الخير الفاضل والعدل ، فقال تعالى :

﴿ **وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط** ﴾ [المائدة : ٤٢].

﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا** ﴾ [البقرة : ١٤٣].

﴿ **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط** ﴾ [الإسراء : ٢٩].

﴿ **وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين** ﴾ [الأعراف : ٣١].

ولا يقوم منهجنا الإسلامى على الفكر الذاتى واتباع هوى النفس ، وإنما يستمد من الهدى الربانى واتباع ما أمر به الحق تعالى فى كتابه العزيز وفى سنة نبيه ، فهو منهج رأسى أفقى ، يقوم على الاستمداد من منابع الحكمة الإلهية ، وذلك هو الجانب الرأسى .. ثم النظر إلى حقائق الكون والنفس على ضوء الإمداد الربانى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وذلك هو الجانب الأفقى من المنهج .

ومن هذا المنهج الإلهى ، تبرز قضيتنا اليوم ، حول تحديد المفاهيم الأساسية فى مجال النفس الإنسانية .. لأن معالجة هذا الموضوع لا يمكن أن تخضع للمنهج الغربى ، الذى يهددها بالوقوع فى الاجتهاد الذاتى والتأويلات الفردية النابعة من الهوى والظن .. وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا .

وتتضح المفاهيم النفسية الأساسية ، من خلال المنظور القرآنى لحقيقة النفس الإنسانية .. وليس من خلال نظريات فرويد أو غيره والتى تقوم على فكرة الصراع وتكوين الشخصية فى السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل(٣)، وليس من خلال فكرة اللاشعور التى جعل منها اليهود ضربة موجهة لعقل الإنسان وإرادته الواعية(٤)، وليس من خلال قدرية الحتمية النفسية التى جعلها علم النفس الغربى كميراث مفروض وقدر محتوم لا يستطيع الإنسان منه خلاصا(٥). فقد اتضح أن علماء النفس الغربيين لا يدرسون النفس ، وإنما يدرسون السلوك النفسى فحسب ، ولهذا فإن معارفهم حول حقيقة النفس الإنسانية وأوصافها وخصائصها ، هى مجرد دراسة متواضعة للمظاهر النفسية تعتمد على التخمينات والاجتهادات الذاتية .. أما علم النفس الإسلامى ، فهو يستقى من كتاب الله ومن هدى النبوة ، وشتان بين نبع الحكمة الإلهى وبين شطحات الفكر الذاتى .. ففى حين يقول عز من قائل ﴿ **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها** ﴾ يقول أصحاب مدرسة الشخصية والتحليل النفسى ، وعلى رأسهم فرويد : إن القانون الذى يحكم دنيا النفس هو قانون الغاب ، الذى يقرر أنه إذا لم تتذأب أكلتك الذئاب(٦).

وفى الوقت الذى يلقى فيه علم النفس الغربى محنته الكبرى التى عبر عنها أيزنك Izink بقوله : إن معدل شفاء العصابيين ثابت فعليا ، سواء عولجوا بأساليب العلاج النفسى المعروفة أو تركوا دون علاج(٧).. فى هذا الوقت الذى هدانا الله لاستكشاف موضوعات علم النفس الإسلامى الذى يقوم على مفاهيم راسخة للنفس الإنسانية ، وردت فى كتاب الله وفى أحاديث الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ فكانت المنهج الذى اتبعه الحكماء من أئمة هذه الأمة من أمثال الحكيم الترمذى والمحاسبى والإمام الغزالى وغيرهم كثير ، فاتضح لنا أن علم النفس الإسلامى لا يكتفى فقط بعلاجات الاضطرابات النفسية ، بل هو أيضاً (علم وقائى) يحول دون وقوع هذه الاضطرابات أصلا ، بما يشير إليه من تحقق الأمن النفسى بالرجوع إلى صفاء الإيمان .. فكانت حصيلة هذه الدراسة ، كتابنا (نحو علم نفس إسلامى) الذى لقى قبولا واهتماما واسعين ، وتواترت بعده كتابات عدة فى هذا الميدان الرحب من ميادين الثقافة الإسلامية .

المفاهيم النفسية والاصطلاح :

يذهب بعض المفكرين إلى إنكار أهمية الاصطلاحات ، ويقولون عبارة مشهورة تتردد كثيراً فى كتاباتاهم وأقوالهم ، تقول العبارة (لا مشاحة فى الاصطلاح) حتى كادت هذه المقولة تكون إحدى مبادىء البحث العلمى .. لكننا من جانبنا نرفض هذا المعنى بشكل قاطع ، فالاصطلاح هو المرحلة الأخيرة لاستقرار دلالة معينة فى الأذهان ، وهذه الدلالة بدورها ترتبط بالكثير من المفاهيم المتداخلة مع الاصطلاح .. فإذا كان هذا الاصطلاح ينطوى على خلل معين فى التصورات ، انتقل هذا الخلل إلى بقية المفاهيم .

ولذلك فقد أردنا طيلة السنوات الماضية ، أن نضع مجموعة من الاصطلاحات المرتبطة بالمفاهيم الأساسية فى الكتاب والسنة ، حتى نتقى الوقوع فى مخاطر الاصطلاحات الغربية التى تلقفها بعض المستغربين من الفكر الغربى دون تمييز ، فكانت لهذه المصطلحات الغربية أثرها الكبير فى تضليل الفكر .

ولما كان موضوعنا اليوم مرتبطاً بالمفاهيم النفسية ، فسوف نقتصر على عرض بعض الاصطلاحات الخاصة بعلم النفس الإسلامى ، مع مقارنتها بالمصطلح الغربى .. حتى يتضح بذلك الفارق بين المفهومين .

(١) الزاجر .. لا الضمير

اصطلاح الضمير ، بشقيه النفسى والأخلاق ، مأخوذ من كلمة Conscience وليس له أصل فى الشريعة الإسلامية .. وقد تسبب هذا المصطلح فى العديد من أخطاء البحث فى العلوم النفسية والتربوية ، لما ينطوى عليه من غموض[٨] . ونظراً لهذا الخلط الكبير فى مفهوم هذا المصطلح الغامض (الضمير) فإن كثيراً من المظالم ارتكبت باسمه ، فبعض البلدان تقتل غيرها بوحشية باسم الضمير الحر .. وبعض الناس يقيمون هذه المباريات الوحشية والعروض اللاإنسانية ، تحت دعوى المخاطرة والمغامرة وضمير التحضر اللاواعى ولذلك فنحن نتسائل : إذا كان الضمير هو الأساس السليم للسلوك الإنسانى ، فكيف ترتكب باسمه هذه الفظائع ؟؟ وإذا كان الضمير كافياً ليعلم الإنسان طريقه الصحيح ، فلِم بعث الله بالأنبياء مبشرين ومنذرين ؟؟ فإذا كان مصطلح (الضمير) غير صالح ليكون حكماً عادلاً يجعل من صاحبه بالضرورة أخلاقياً ، فلابد وأن ندعو إلى مصطلح إسلامى بديل .. نستمده من تأمل آيات القرآن الكريم . وهذا المصطلح هو (الزاجر) فالزاجر كما ورد فى الآيات البينات ،

قوة فى الإنسان تحدو به إلى مجانبة المعاصى ، وتبتعد به عن كل ما يخالف الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها[٩]. وفى قوله تعالى :

﴿ والزاجرات زجرا ﴾ [الصَّافَّات : ٢] .

﴿ ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر ﴾ [القمر : ٤].

فالزاجر واعظ فى القلب يهتف به للسير فى طريق الاستقامة ، ويرشده لسلوك سبيل الحق وينجو به من الأهواء والمعاصى .. ولهذا فنحن نرفض مصطلح الضمير بما يشتمل عليه من دلالات نفسية وخلقية غامضة ، ولما اقترن به من التباس وابتعاد عن الصدق والوضوح ، لنستخدم هذا المصطلح والمفهوم القرآنى : الزاجر .

(٢) كظم الغيظ .. لا الكبت

يذهب علماء النفس الغربى وعلى رأسهم فرويد إلى تقرير مفهوم للشخصية يقول بأن هذه الشخصية الإنسانية عبارة عن تفاعل متبادل بين حاجات الفرد الداخلية (الغرائز) وبين العالم الخارجى (الموضوعات)[١٠] وخلال هذا التفاعل يقوم الفرد باختزان العديد من الخبرات عن طريق « الكبت » ، فيلقى بها فى مستودع المكبونات : اللاشعور . وبالرغم من أن النظريات الجديدة فى علم النفس أغفلت تماماً الجانب اللاشعورى ، ولم تعد تعترف به . فإن مصطلح الكبت ظل مستخدماً فى أعمال العديد من المفكرين المستغربين مما أدى بهم إلى الاعتقاد بأن الإنسان مغلوب على أمره ، وأن الحتمية النفسية هى قدره المحتوم[١١] .

أما المصطلح الإسلامى ، والمفهوم القرآنى الذى نستبدل به مصطلح الكبت ، فهو الصبر وكظم الغيظ .. فقد جاء فى الآيات الكريمة :

﴿ واصبر حتى يحكم الله ﴾ [يونس : ١٠٩].

﴿ إن الله مع الصابرين ﴾ [البقرة : ١٥٣].

﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ﴾ [آل عمران : ١٣٤].

وهناك العديد من الآيات القرآنية التى تشكل فى مجموعها المفهوم الإسلامى للصبر وكظم الغيظ .. حيث تتجلى حقائق الصبر وقدرة الإنسان عليه ، فالإنسان قادر على الصبر وكظم الغيظ ، بالعزم ومخالفة النفس واتباع العقل والوسط العدل ، وحين يصبر الإنسان ويكظم غيظه ، يكون قادراً على الغضب والثورة والأذى ، لكنه فى موقف اختيار .. فيختار الأفضل والأصلح[١٢]. فهنا يكون الفعل واقعاً عن وعى الفرد وإدراكه لثمرة هذا الفعل ، وليس الأمر ناشئاً عن الحتمية النفسية التى يقررها علماء النفس الغربيون وعلى رأسهم فرويد . إن الصبر موقف علم وحال عمل وجهاد للنفس ، وليس موقفاً مرضياً أو عصبياً .

وأخيراً فإن الصبر ليس موقفاً سلبياً كالكبت ، فالصابر ليس مغلوباً على أمره ، وإنما هو صاحب موقف إيجابى يسمو على الأحداث ، ويرتفع عن الغرائز ، ويرضى بالقضاء ، ويدرك بالمعرفة الإيمانية حقيقة الابتلاء .

(٣) الفطرة .. لا الحتمية

ظهر مصطلح الحتمية بشكل واضح فى علوم الميكانيكا .. ثم انتقل إلى العلوم الإنسانية كالأخلاق ، والتاريخ وعلم النفس[١٣] . وفى علم النفس الغربى ، يخضع السلوك الإنسانى لقانون الحتمية الذى يحدد السلوك وفقاً للتكوين الطفولى فى السنوات الخمس الأولى من حياة الإنسان .. وانتشر هذا المصطلح !

وإذا مضينا فى تأملاتنا للقانون الإلهى ، لنستضىء بالمعانى المناسبة[١٤] ، والتعبيرات المتكاملة والألفاظ الصالحة ، وجدنا لفظ (الفطرة) كمصطلح ، بديل أفضل وأشمل من مصطلح (الحتمية) فهو أصلح فى التطبيق ، وأطوع فى التعرف على الحقائق ، إذ أن الفطرة موجودة فى الإنسان كما هى الناموس الكونى ، فهى تعبير عن الوسط العدل والخير الفاضل .. يقول عز من قائل :

﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ﴾ [الروم : ٣٠]
﴿ وما لى لا أعبد الذى فطرنى ﴾ [يس : ٢٢]
﴿ قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض ﴾ [الأنعام : ١٤].

هذه الفطرة المشار إليها فى الآيات الكريمة ، تسمح بتجاوز مفهوم الحتمية فيما يتعلق بالسلوك البشرى . فهى لا تلتزم بقواعده التعسفية التى تجبر الإنسان على سلوك معين ، بل هى تفتح الباب للالتجاء إلى الله والسير على صراطه المستقيم ، فهو تعالى الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويجعل منها ميلاداً جديداً يجب ما قبله ، ليرجع الإنسان بعدها إلى الجادة والصلاح .. ولهذا كان مصطلح الفطرة كبديل لمصطلح الحتمية رجوعًا إلى الحق ، وربطًا محكمًا بين علم النفس وبين الدين ، وطريقاً لإثراء أبحاثنا وتقدمها فى طريق العلم والحكمة .

(٤) الدفع .. لا الصراع

يعرف فرويد الصراع بأنه : فقدان الشخص الثقة فى قدرته على رفع التناقضات بين القصور المؤلم وبين النفس ، مما ينشأ عنه صراع يؤدى إلى محاولة استبعاد القصور المؤلم[١٥] .. ثم شاع استخدام مصطلح (الصراع النفسى) حتى انتقل إلى علم الاجتماع

والأخلاق والسياسة .. وأكد أصحاب مدرسة الشخصية بعد انتشار هذا المصطلح ، على أن الصراع النفسى هو المكون الأساسى لبناء شخصية الفرد[١٦] . لكننا من خلال قول عز من قائل :

﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾ [البقرة : ٢٥١].

﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ﴾ [الحج : ٤٠].

نقول بأنه لا يوجد هناك صراع بالمعنى العلمى الحديث داخل النفس ، وإنما هناك ذلك (الدفع) الذى هو موقف اختيارى من الإنسان ، فهناك دفع ودفع مقابل ، كما فى قول عز من قائل :

﴿ ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ﴾ [فصلت : ٤].

﴿ ادفع بالتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون ﴾ [المؤمنون : ٩٦].

فالدفع هو المصطلح العلمى الصالح للاستخدام ، فهو مرن بدرجة تسمح له بالانسحاب إلى النفس والناس والمجتمع ، بحيث لا يحمل معنى التناقض الموجود فى مصطلح الصراع[١٧] .

(٥) الرؤيا .. لا أضغاث الأحلام

اهتم علماء النفس الغربيون بموضوع الأحلام ، حتى إن فرويد يعتبر الحلم هو الطريق الملكى لمعرفة النشاط اللاشعورى فى العقل الإنسانى ، وأنه لغز مصور كمعنى رمزى[١٨] .. فالحلم هو نوع من المكبوتات تظهر كرغبة لم تشبع بعد ، وكنوع من الإرضاء الخيالى للرائى[١٩] . ثم يذهب يونج إلى أن الحلم هو تعويض عن الحياة اللاشعورية فى مقابل الحياة الشعورية التى يحياها الإنسان .. ويذهب البعض الآخر إلى أن الحلم هو خداع المرء لنفسه[٢٠] .. وهكذا تمضى التأويلات الذاتية إلى ما لا نهاية .

والحقيقة أن ما يبحث فيه هؤلاء العلماء ليس إلا وهم شيطانى لا تفسير له ، كما ورد فى الحديث النبوى (الحلم من الشيطان) أما المصطلح الإسلامى الذى ينبغى لنا بحث آفاقه ، فهو : الرؤيا ... فإن علم النفس الإسلامى يفصل بين الرؤيا والأحلام فى حين يخلط بينهما علم النفس الحديث .

وقد ورد لفظ الرؤيا والحلم فى الحديث الشريف (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان) كما ورد فى القران الكريم فى قول عز من قائل :

﴿ يا أيها الملأ أفتونى فى رؤياى ﴾ [يوسف : ٤٣].

﴿ قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين ﴾ [يوسف : ٤٤].

فهناك إذن فرق شاسع بين الرؤيا والحلم .. فهناك الرؤيا الصادقة ، وهناك أضغاث الأحلام التى لا يعول عليها ، ويطلق على كليهما لفظ (منامات) وقد قسم الشيخ عبد الغنى النابلسى هذه المنامات إلى ثلاثة أقسام : البشرى - رؤيا التحذير - رؤيا أمانى النفس[(٢١)] .

ولما كان المجال يضيق هنا عن استعراض أقسام الرؤيا وأشكالها وصلتها بالصحة النفسية، على النحو الذى عرضنا له بشكل مفصل فى كتابنا (نحو علم نفسى إسلامى) فإنناسنكتفى هنا بالإشارة إلى أن «الرؤيا» التى يمكن تعبيرها وفهمها ، تختلف تماماً عن « الحلم » الذى حاول علم النفس الغربى دراسته ، فوقع فيما لا حصر له من الأوهام والظنون .

خاتمــة :

بعد هذا الاستعراض السريع لبعض المصطلحات والمفاهيم القرآنية ، ومقارنتها بالمصطلحات السائدة .. ننتهى إلى القول بأنه من الضلال والإضلال أن نتوهم أننا قادرين على اختراع منهج ومفاهيم من غيبيات مفترضة ، ونبتدع من خيالاتنا مصطلحات غير متحققة ، ونتواضع على أسس وقواعد ذاتية ، ونحاول بها أن نفهم ونفسر ونتنبأ ونحكم على السلوك النفسى ، زاعمين أن ما ابتدعناه كفيل بالوصول إلى الحق واليقين . ولقد هدانا الله إلى تحديد العديد من المصطلحات المستمدة من الحقائق القرآنية ، فإن كنا قد عرضنا فيما سبق لبعض هذه المصطلحات مما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع ندوتنا اليوم ، فسوف نكتفى بالإشارة إلى بعض المصطلحات الأخرى .. فنحن نقول (الاستقامة) فى مقابل الموضوعية ، و (الهدى) فى مقابل الخلق ، و (الحكماء) فى مقابل الفلاسفة و (العبودية لله) فى مقابل مصطلح الحرية ، والتفكر .. لا الفكر ، والتسخير .. لا التنبؤ والتحكم ، والبصيرة .. لا الحدس .

وأخيراً .. فإن كل ما نزعم من مصطلحات وقوانين نفسية بعيدة عن الهدى القرآنى : هو وهم واهم ، وظن الظانين .. وقد قال تعالى : ﴿ **إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا** ﴾ ولقد أوصانا الله باتباع حكمة الدين ، وأوصانا ألا نتبع الأهواء ، وأن لا نطع من أغفل الله قلبه عن الرشد .. ولهذا كله ، فنحن نقول كلمة حق : لا يمكن لنا فهم حقائق النفس الإنسانية إلا بتصحيح المفاهيم الأساسية ، ووضع اصطلاحات مناسبة للمدلولات القرآنية .

وبالله التوفيق

الهوامش

(١) سورة المائدة ، آية ٤٨ .

(٢) راجع : نحو منهج إسلامى ص ٣٨ وما بعدها .

(٣) د . سجموند فرويد : الموجز فى التحليل النفسى ، ترجمة د . سامى محمود على ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) د . صبرى جرجس : التراث اليهودى الصهيونى ، ص ١٠ : ٥٠ .

(٥) د. سيد غنيم : سيكلوجية الشخصية ، ص ٢٨ : ٤٣ .

(٦) د . حسن الشرقاوى : نحو علم نفس إسلامى ، ص ٣٢ .

(٧) أيزنك : الحقيقة والوهم فى علم النفس ، ترجمة قدرى حنفى ، ص ١٥٨ .

(٨) راجع : نحو منهج إسلامى ، ص ٣٠٥ وما بعدها .

(٩) راجع معنى (الزاجر) فى كتابنا : ألفاظ الصوفية ومعانيها .

(١٠) فرويد : الموجز فى التحليل النفسى ، ص ١٤ .

(١١) ك . هوك : نظريات الشخصية (ترجمة د . أحمد فرج ـ مراجعة د . مليكة) ص ٢٩ : ٣٤ .

(١٢) نحو منهج إسلامى ، ص ٣٥٨ .

(١٣) كارل بوبر : عقم المذهب التاريخى (ترجمة د . عبد الحميد صبره) ص ١٣٥ .

(١٤) نحو منهج إسلامى ، ص ٣١٩ .

(١٥) د . عزت راجع : الأمراض النفسية والعقلية (دار المعارف) ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(١٦) بارتريك ملاهى : عقدة أوديب (ترجمة جميل سعيد) ص ١٦٥ .

(١٧) نحو علم نفس إسلامى/ نحو منهج إسلامى .

(١٨) فرويد : تفسير الأحلام (ترجمة مصطفى صفوان) ص ١٢٩ .

(١٩) أرنست جونز : التحليل النفسى (ترجمة د . الشنيطى) ص ٥٣ .

(٢٠) أحمد فؤاد الأهوانى : النوم والأرق ، ص ٩٧ .

(٢١) عبد الغنى النابلسى : تعطير الأنام فى تعبير المنام ، ص ١ : ٨ .

المراجـــع

(١) أرنست جونــز : التحليل النفسى (ترجمة د . الشنيطى) .
(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : النوم والأرق .
(٣) ايزنـــــك : الحقيقة والوهم فى علم النفس (ترجمة قدرى حنفى)
(٤) بارتريك ملاهى . : عقدة أوديب (ترجمة جميل سعيد) ص ١٦٥ .
(٥) حسن الشرقاوى : التربية النفسية فى المنهج الإسلامى .
(٦) د. حسن الشرقاوى : نحو علم نفس إسلامى .
(٧) د. حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامى .
(٨) د. حسن الشرقاوى : الشريعة والحقيقة .
(٩) د. حسن الشرقاوى : ألفاظ الصوفية ومعانيها .
(١٠) د. حسن الشرقاوى : الطب النفسى النبوى .
(١١) فرويـــــد : الموجز فى التحليل النفسى (ترجمة د . سامى محمود على) .
: تفسير الأحلام (ترجمة مصطفى صفوان) .
(١٢) صبرى جرجس : التراث اليهودى الصهيونى فى الفكر الفرويدى .
(١٣) سيد غنيم : سيكولوجية الشخصية .
(١٤) ك . هوك : نظريات الشخصية (ترجمة د . أحمد فرج) .
(١٥) كارل بوبر : علم المذهب التاريخى (ترجمة د . عبد الحميد صبرة) .
(١٦) عزت راجح : الأمراض النفسية والعقلية .
(١٧) عبد الغنى النابلسى : تعطير الأنام فى تعبير المنام .

العلاج القرآني للسـلوك الإدراكي

A QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE BEHAVIOUR THERAPY

د. الزبير بشير طه

بداية البحث صفحة ٧٤

C. Thomas, 1968.

P.S:

All translation of Quran are taken from reference I, unless otherwise indicated.

«My own rendering of the word»

CASE III

These are two bridegrooms (45 yrs & 35 yrs) with almost typical problems. Each originally reported to the clinic with symptoms of reactive depression during his honeymoon. Each complained of having been put off by the shyness of their brides upon which their conjugal activities were severely disrupted

Feelings of worthlessness and low self esteem were generated. On discovering that each of the two bridegroom felt it shameful to talk about the problem to their brides they were informed of the Quranic verses which recognise sex instincts (3:14) and indeed described candidly lawful conjugal position (in a way very much reminiscent of Masters and Johnson Sensate Focus technique). This was followed by an advice for the patients not to be inhibited about discussing sex porblems with their brides. They complied. follow up sessions revealed steady improvement in the patients psychological and family conditions.

CONCLUSION

The author subscribes to the approach of cognitive behaviour therapy in managing neuroses. It is the author's opinion that in a Muslem enviroment Quranic Proposition can play a pivotal role in counselling and Psychotherapy.

BIBLIOGRAPHY

(1) Alhilali, M.T. and Khan, M.M. Explanatory English translation of Holy Quran, Hilal publishing House, 1978.

(2) Badri, M.B., A new technique for systematic desensitization of pervasive anxiety and phobic reactions, Journal of psych., 65,201-208.

(3) Badri, M.B. The Dilemma of Muslem psychologists, MWH, London publishers, London, 1979.

(4) Ellis, A Reason and Emotion in psychotherapy. New York: Lyhe Stuart, 1962.

(5) Lazarus, A.A., Behaviour Therapy and Beyond. McGraw Hill, New York 1971.

(6) Rachman, S., phobias: Their Nature and control. Springfield I II. Charles

subjected to this Quranic treatment.

CASE I

A young lady (18 years) was referred to the University of Khartoum health center, suffering from a major depressive reaction characterised by a deep sense of guilt. The verses of Maghfira (Devine forgiveness) were read out and explained to her. Eventhough she was moved, she responded that even if God forgives her she won't forgive herself. It was then suggested to her that she might be able to forgive herself if she could do something positive (Kaffarah) to atone for her sins. She showed signs of interest upon which an active dialogue ensued about what she could possibly do. A few low cost activities were planned. Two weeks later she showed good signs of recovery. For instance she no more felt that her sins were unforgiveable and had actually stopped brooding.

CASE II

The psychological management of hysteria is known to be enigmatic. Whatever else is done with hysterical patients the long term managment involves attempts to make the patient aware of his inevitable limitations so as to put up with them.

A young lady was referred to Eltigani Elmahi mental hospital showing classical symptoms of conversion hysteria characterised by fuctional paralysis. Following a comprehensive understanding of her circumstances and the relevant events Preceding her reaction, the verses of Tawakul and Ridha (acceptance) were read out and explained to her. she disputed a number of points but showed eagerness to bring the discussion up to a meaningful conclusion. During the discussion it was suggested that She should realise and recognise her socio-economic and family conditions. A few days later a dramatic change was produced including the restoration of normal motor functioning.

'So verily, with the difficulty there is relief. verily with the difficulty there is relief" [Al sharh' 5-6]

Indeed those who inculcate Ridha will eventally be redeamed even from the most trying situations.

"And [remember] Job when he cried to his lord: "verily distress has seized me and you are the most merciful of those who show mercy. So we answered his call, we removed the distress that way on him and we restored his family to him [that he had lost]... as a mercy from ourselves and a reminder for all who worship us."

[Al Anbiyaa 83-4.]

Cognitive behaviour therapists often remind their patients that catastrophizing over misfortunes can only lead to more frustration.

4 - Quistas [Justice]

Both overdisciplined and loose, happy - go lucky personalities may be forms of neurosis. By virtue of having one or the other type of personality one may suffer from needless anxieties. [Lazarus, 1971].

To help avoid adverse side effects of the discipline of religion, Quran advocates the rule of Quistas [Doing justice to oneself and others].

" But seek with the [wealth] Allah has bestowed or you the home of the hereafter and forget not your portion of legal enjoyment in this world."
[Al Kassas 77.]

In concordane another verse states. " say [o Mohammed] : " who has forbidden the adoration with clothes given by Allah which he has produced for his (worshippers), and the delightful legal things of food
[Al aäraf 32.]

These are some items used in the quranic technique presently being examined in khartoum. It is still too early to make a proper evaluation either of the contents of the technique or its efficacy.

However, its obvious relevance to the Muslem psychological milieu and indeed effectiveness can certainly justify further pursuit of its objectives.

Before closing, it might be useful to present some of the cases which were

This is particularly true about sins which have been comitted knowingly and willingly as is impressed on me by the Quranic verse 4 : 17, in which it is indicated that Allah will turn in mercy to those who commit evil in Jahalah. Jahalah means doing the wrong knowingly because of bad faith. Indeed some sinners in some situations will have as much reward as the sins they have ommitted.

"Except those who repent, believe and do good deeds, Allah will change their sins into good deeds and Allah is oft-forgivning most merciful".
[The criterion, 70].

After all one can always atone for his sins by performing the designated act of Kaffarah [Kaffarah is atonement; stands for kipur in Hebrew]. The Quranic verses 45, 89 and 95. The Al ma'idah chapter designate the different forms of kaffarah to atone for wrongdoings. Cleary Quran involves a rich scenario for the managment of sinfulness. Furthermore there are close parallels between the Quranic approach to sinfulness and the therapeutic judgements used in modern techniques of cognitive behaviour therapy. In that the doctrine "wrongdoers ought not be labelled as wicked, bad or villanious"[Lazarus, 1971], is often used to minimize maladaptive self-blame.

2 - Tawakul

The Quranic doctrine of Tawakul implies that in warding off against danger one should do his best but leave the effects to be engineered by devine providence. This is particularly relevant to the management of anxiety disorders including phobias, obsessions, and compulsions. Says Quran.

[Say; "Nothing shall ever befall us except that which Allah has ordained for us. He is our protector. And in Allah let the believers put their trust".] .

The desensitizing effect of Tawakul is subscribed for by some doctrines of contemporary cognitive behavionr Therapy.

In that, it is frequently indicated that worrying about dangers and dwelling on the possibihity of dreaded events will not ward off the feared situation [Lazarus,1971].

3 - Ridha [Acceptance]

However, when an unpleasant event takes place Ridha can help in minimzing its noxious impact. After all, life is a sequence of events; some sweet, some bitter. Quran states:.

a very useful help in their treatment." [Badri, 1979]. A young female Moroccan patient was referred to him in 1965 with complaints of generalized anxiety, feeling of inadeuacy, depression and phobia. For about a year she was subjected to psychiatric managment but to no avail. In one of his group sessions which included this patient, Badri read the following passage from Quran; "And those who, when they do an evil thing or wrong themselves remember Allah and implore forgiveness for their sins, who forgiveth sins save Allah only ? " [Badri 1965].

The patient response was so favourable [Badri 1965] that Badri decided to adopt Quran as a resource of his future clinical practice.

Unfortunately Badri's technique has not been developed satisfactorily. Indeed no serious attempts were made to evaluate its efficacy. To help accomplish these goals a study was conducted in this department in collaboration with some clinical psychologists in Eltigani Elmahi psychiatric hospital and University of Khartoum health centre. At the outset it was deemed appropriate to develop an elaborate technique of structured, Quran-oriented counselling sessions. This was accomplished, and the technique is presently being used in a case-control design in which the difference in recovery rate is measured between a group of patients subjected to this experimental Quranic technique and another group receiving ordinary sessions of cognitive behaviour therapy. A brief exposition of some of the items of this technique will be given below to be followed by a presentation of some cases in which the technique proved to be successful.

SOME ITEMS OF THE QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE BEHAVIOUR THERAPY.

---

1 - Maghfira [Devine forgiveness]

In a number of Quranic verses it is indicated that there is no such thing as an unforgivable sin, per se. The realization of such a Quranic proposition might be helpful to muslims suffering from any deep sense of guilt. " Say, Oh my (worshippers) who have transgressed against their souls, despair not of the mercy of Allah. Verily Allah forgives all sins. Truly, he is oft-forgiving. most merciful". [The Group, 53]

العلاج القرآنى للسلوك الإدراكى

د . الزبير بشير طه

A QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE BEHAVIOUR THERAPY

ELZUBEIR BESHIR TAHA [PhD.]

Psychoanalysis is renounced for attributing all forms of maladaptive behaviour to unresolved conflicts that occur in childhood . As such the psychoanalytic management of mental illness confines itself to promoting the clients awareness of the causal relationship between his supposed childhood traumas and his disorder .

According to many behaviourists and others, the psychoanalytic presuppositions are not warranted. [Eysenck, 1965;Rachman,1968.]. The behaviouristc instead suggest that mental disease is a learnt response; inorder to cure it you have to unlearn it. Thus the behaviouristic approach assumes a causal relationship between certain environmental stimuli and their respective maladaptive responses.

However, this seems to overlook the obvious fact that responses to environmental stimuli are governed, at least partly, by the way we perceive such stimuli.

In response to such an objection the behavioristic approach underwent a process of gradual modification culminating in the technique of cognitive behaviour therapy. [Ellis, 1962; Lazarus, 1971;]. Here it is maintained that what causes mental disease is not so much the external stimulus as it is the way patients perceive it. [The world is what make of it]. Hence An effective psyhotherapeutic process is believed to be that which produces a change in the minds, habits of thinking, reasoning ... etc, of the patients.

Without being fully acquainted with such development in western psychotherapy, Prof. Badri, a poineering Sudanese Psychologist, has been moving along similar lines. " I have always found my patients belief in Islam

العلاج القرآني للسلوك الإدراكي

A QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE BEHAVIOUR THERAPY

د. الزبير بشير طه

نحو دستور عمل لعلماء النفس المسلمين

أ. د. عبدالحليم محمود

(١) مقدمــة :

موضوع هذا البحث هو محاولة تقديم عدد من النقاط التى تمهد للاتفاق على مبادىء أساسية يمكن أن تسهم فى إعداد دستور عمل لعلماء النفس المسلمين المعاصرين .

ورغم ما يكتنف تحقيق هذه المهمة من صعوبات ينجم معظمها من كون علم النفس علم قديم وحديث معاً ، قديم لأن جذوره تمتد فى أعماق التاريخ منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام ، من طين ونفخ فيه من روحه ، وعلمه الأسماء كلها ، وخلق فيه ميلا إلى معرفة نفسه ومعرفة ما حوله من عالم ، كما زوده بقدرة على التعلم من خبراته التى يمر بها . كما تمتد جذور علم النفس فى الفلسفات القديمة التى حاولت البحث في النفس الإنسانية وفي مبادىء المعرفة الإنسانية .

وعنى قدامى الأطباء بعدد من قضايا علم النفس وبرز فى هذا الباب عدد من كبار الأطباء المسلمين، على رأسهم الشيخ الرئيس أبو على بن سينا الذى تناول أحوال النفس بوصفه فيلسوفاً وبوصفه طبيباً (القانون) .

وعنى المتصوفة منذ القدم ، ومتصوفة المسلمين بوجه خاص بأحوال النفس ومراتبها وطرق إصلاحها وتهذيبها بل إن عدداً كبيراً من الكتّاب والأدباء والشعراء ، تناولوا بعض خصال النفس الإنسانية وأبرزوا صراعاتها ودوافعها بصور مازالت تحتفظ بروعتها وجاذبيتها . (انظر : الغزالى ، إحياء علوم الدين . المحاسبى ، رعاية حقوق الله) .

على أن علم النفس كعلم مستقل حديث نسبياً ، ولم يتجاوز عمره مائة وعشر ، منذ إنشاء فونت لمعمله التجريبى بأيديزج بألمانيا عام ١٨٧٩ .

وقد تراكمت المعرفة العملية فى علم النفس وتعاظمت الأهمية التطبيقية لفروع هذا العلم فى عدد كبير من نواحى الحياة الإنسانية العقلية والوجدانية والتربوية والاجتماعية والإعلامية والتعليمية والعملية ... للأفراد والجماعات فى حالات السواء والمرض ، وفى مختلف مراحل العمر الإنسانى بحيث أصبح من واجب المسلمين تحصيل النافع من هذا العلم ، إذا أرادوا صحوة بعد غفوتهم ، وتقدماً بعد تأخرهم ، وحماية لكيانهم ولعقيدتهم .

وإذا كان المستشرق الاسكوتلاندى المعاصر مونجومرى وات Watt M. يتساءل فى كتابه :

محمد النبى ورجل الدولة (بعد أن يذكر أن الإسلام دين أقام حضارة عريقة في الماضى) :

يتساءل هل يمكن أن تقوم بهذا الدين حضارة حديثة ؟ ويترك الإجابة عن هذا السؤال على سبيل التحدى للمسلمين المعاصرين أى لقدرتهم على استعادة عناصر الأصالة لديهم عن طريق تشكيل حياتهم بأسلوب إسلامى ومعاصر معاً .

وهو تحدى مفروض على هذه الأمة بحكم دوره الذى يمكن أن تلعبه إذا تمثلت تعاليم دينها الحنيف .

ويكفى هنا أن نشير إلى أن أعداء الإسلام ينظمون فرقاً بل ومراكز للبحوث النفسية والنفسية الاجتماعية لدراسة أحوالهم ولتغييرها للأفضل من ذلك مثلاً :

أ – أن عالم النفس الصهيونى « كيرت ليفين » (K, Leviem) الذى يلقبه الصهاينة باسم « الصهيونى المتأجج » والذى لا تعرف هذه الصفة عنه فى العالم العربى ، وإنما يعرف بتجاربه الدقيقة من « مناخ الجماعات الصغيرة ، وهو فى الأصل عالم للفيزياء صهيوني ـ ألمانى هاجر إلى الولايات المتحدة ـ تفرغ لدراسة قوانين التعامل بين الأفراد فى الجماعات الصغيرة ، وله إسهامات فى دعم الصهيونية ، وتقوية معنويات الصهاينة من خلال مركز بحوث دراسات الجماعات الصغيرة بجامعة متشجان الذى اشتهرت بحوثه منذ الثلاثينيات .

وبرز تلامذته فى بحوث « إثارة ديناميات الجماعة » ، وحل الصراعات داخل الجماعات وفيما بينها .

« انظر كتاب Have 89 » .

ب – مراكز البحث العلمى النفسى فى إسرائيل هذا فضلاً عن وجود أكثر من مركز علمى متخصص فى الدعوة الصهيونية وبناء الإنسان الصهيونى فى إسرائيل منذ إنشائها وحتى الآن .

(١) مركز الدراسات الاجتماعية التطبيقية بحيفا .

(٢) مركز البحوث بالجامعة العبرية بالقدس ويرأسه عالم نفسى أمريكى صهيونى كبير هو « جوتمان » .

هذا فضلاً عن :

ـــ تجارب وبحوث علماء النفس اليهود في إسرائيل وفى أنحاء العالم كله فيما يتصل بتنشئة أبناء الصهيونية الجدد فى « الكيبوتزات » بإسرائيل ، وفى بلادهم الأخرى خارج إسرائيل .

ـــ وبحوث ودراسات الباحثين الصهاينة داخل وخارج إسرائيل حول « الهوية الفلسطينية » التى عجزوا عن اقتلاع جذورها الإسلامية فضلاً عن جهود علماء النفس اليهود في جميع أنحاء العالم وخاصة الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا .

ويكفى أن نلقى نظرة على « مجلة حل الصراعات » التى يسيطر عليها الصهاينة من سنة ١٩٦٠ - ١٩٨٩ لكى نجدها مليئة بدراسات نفسية اجتماعية عن :

ـــ صورة العرب فى العالم ، وصورتهم عند أنفسهم (وخاصة عرب الأراضى المحتلة) .

المحتلة) .

ـــ علاقات الصراع فى الشرق الأوسط .

ـــ الهوية الفسطينية .

ـــ أساليب حل مشكلة الصراع العربى الإسرائيلى .

ـــ الاستعداد لإقامة علاقات اجتماعية بين العرب واليهود فى إسرائيل .

(٣) اهتمام الدول الكبرى بدراسة الروح القتالية فى الإسلام :

إن كاتب هذا البحث اكتشف أحد علماء النفس الروس - في جيش مصر - عام ١٩٦٩ يقوم بدراسة عن:

« الروح القتالية في القرآن » .

فى حين جاء خبير روسى تركزت محاضراته عن الشيوعية وأبطال الروس فى الحروب ! وعندما سأله الباحث ماذا يفعل ؟ قال : إنه بحث للدكتوراه فى موسكو !

جـ - وجود مراكز بحث علمية مسيحية ، وانعقاد مؤتمرات علمية مسيحية متخصصة ينظمها فرق من علماء السلوك المسيحيين بالجامعات أو الرهبان المسيحيين . وعلى سبيل المثال فقد اشتملت منشورات المؤتمر الكاثوليكى العالمى عام ١٩٦٧ على :

(١) وضع خطة لملامح الخطوط الرئيسية المشتركة بين أصحاب جميع العقائد المسيحية .

(٢) تحديد أهم المعالم المشتركة أو العناصر التي تيسر التفاعل بين المسيحيين وأصحاب المعتقدات السماوية : كاليهودية ، والإسلام ، بل والديانات غير السماوية مثل البوذية والمجوسية .. الخ ، والمعتقدات الأرضية مثل الشيوعية .... الخ وذلك تيسيراً لطرق مخاطبتهم وجذبهم إلى بعض ملامح الثقافة المسيحية .

(٣) وضع خطط منظمة لإشراك أكبر عدد من العلماء العلمانيين فى تخطيط وتنفيذ المخططات الدينية المسيحية من خلال برامج التعليم والثقافة المختلفة .

(٤) التخطيط لإشراك أكبر عدد من جمهور المسيحيين فى النشاط الدينى المسيحى والدعوة للمسيحية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

(٥) إعداد أجيال من الكتّاب والمؤلفين والمنتجين للمواد الثقافية والإعلامية ممن يتشربون بالثقافة المسيحية لتقديمها فى أعمالهم بطريقة غير مباشرة ... الخ .

أليس المسلمون أولى ، بتطبيقات علم النفس ، تنمية لهم ، وحماية لعقيدتهم ومقدساتهم ومستقبلهم ؟

(٢) الإسلام يحض على معرفة سنن الله فى النفس والكون :

يأمر الإسلام الناس بالتفكر فى أنفسهم ، وفيما خلق الله من السموات والأرض :

﴿ أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السماوات و الأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾

[الروم : الآية ٨].

لأن الله تعالى يقرر أن طبيعة تكوين الأنفس وطبيعة هذا الكون كله من السماوات والأرض وما بينهما توحى بأن هذا الوجود قائم على الحق ، ثابت على الناموس لا يضطرب ولا تتفرق به السبل ولا تختلف دورته ولا يصطدم بعضه ببعض ، ولا يسير وفق المصادفة العمياء ، ولا وفق الهوى المتقلب وإنما يمضى فى نظامه المحكم المقدر تقديرا .

(قطب ، سيد ، ١٩٦٧ ، ص ٢٧٥٩ – ٦٠) .

ولهذا فإن أكثر الناس معرفة وعلما أكثر خشية لله وتعظيما .

﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ [فاطر : الآية ٢٨].

وقد وعد الله تعالى عباده – بنى الإنسان – أن يطلعهم على شىء من خفايا هذا الكون ومن خفايا أنفسهم على السواء . قال تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾
[فصلت : الآية ٥٣].

وقد صدقهم الله وعده فكشف لهم عن آياته فى الآفاق ، خلال القرون الأربعة عشر التى تلت هذا الوعد .

فقد عرفوا منذ ذلك الحين :

أن أرضهم التى كانوا يظنونها مركز الكون ، إن هى إلا ذرة صغيرة تابعة للشمس .

قال عطاء وابن زايد : « فى الآفاق » أى فى أقطار السماوات والأرض من الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار والرياح . وأن الشمس كرة صغيرة ، منها فى الكون مئات الملايين . وأن الكون كله من إشعاع فى صور شتى هى التى تجعل منه هذه الأشكال والأحجام .

وعن كوكبهم الصغير عرفوا أنه كرة أو كالكرة وأنه يدور حول نفسه وحول الشمس . عرفوا قاراته ومحيطاته وأنهاره ، وكشفوا عن شىء من باطنه .. وعن الكثير من المخبوء فى جوفه من الأقوات .

وعرفوا وحدة النواميس التى تربط كوكبهم بالكون الكبير وتصرف هذا الكون.ومنهم من اهتدى فارتقى من معرفة النواميس إلى معرفة خالق النواميس،ومنهم من انحرف فوقف عند ظاهر العلم لا يتعداه .

ولم تكن فتوح العلم والمعرفة فى أغوار النفس بأقل منها فى جسم الكون ، فقد عرفوا عن الجسم البشرى ، وتركيبه وخصائصه وأسراره الشىء الكثير ... عرفوا تكوينه وتركيبه ووظائفه ، وأمراضه ، وغذاءه ، وتمثله ، وعمله وحركته ، ما يكشف عن خوارق لا يعرفها إلا الله .

ووعد الله مازال قائما .

(قطب ، سيد ، جـ٥ ، ص ٣١٣٠ – ٣١) .

بعد أن اكتشف العلماء ـ عظمة التدبير والتقدير الإلهى فيما يتصل بنمو وارتقاء الإنسان من النطفة إلى العلقة فالمضغة :

﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مُضغة فخلقنا المُضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ . [المؤمنون : الآيات ١٢ – ١٤].

أما ارتقاء قدرات الإنسان التى تميزه تماماً عن كل مخلوقات الله : لغته ، وتفكيره ، وتعلمه ، وذكاؤه ، وإبداعه ، ومهاراته فى التفاعل الاجتماعى ، وسمات شخصيته وطاقاته التى تتفجر وتصل إلى حد الإعجاز سواء فى طفولته وصباه وأشده وكهولته وهرمه بل.إن ما كشفت عنه الدراسات النفسية الحديثة للنمو والارتقاء الإنسانى عن إمكانات الوليد البشرى ونمط استجاباته منذ لحظة ولادته وخلال الساعات والأيام والشهور الأولى ، تعدت أى إمكانات لأى وليد آخر ، مما يشير إلى العناية الإلهية فى كل لحظة .

ومازال وعد الله قائماً إذ ينتظر أن تكتشف مزيد من الأسرار عن الوظائف النفسية والعقلية ، مما لم يتبين لأحد من قبل . ويدعم عقيدة التوحيد والإقرار بأن الله حق وأن هذا الدين وهذا القرآن العظيم هو حق .. ومنزل من عند الله .

ونرى من كل ما سبق أن الإسلام يوجب علينا إتقان هذا العلم حماية لديننا ورفعة لشأنه .

(٣) علم النفس الحديث ، ماذا نأخذ منه وماذا نرفض كمسلمين :

مع أهمية علم النفس وإنجازاته للمسلمين المعاصرين ، نجد بعض المحاولات لإظهار علم النفس الحديث كله على أنه مجرد إفراز ثقافى عربى ، لحضارة غربية فاسدة أو ملحدة ، ومن ثم تظهر الدعوة لرفض هذا العلم الغربى ، والبدء فى صياغة أو إعادة صياغة علم نفس إسلامى .

وفى مقابل هذا ، نجد من أساتذة علم النفس فى العالم العربى والإسلامى ، منْ دأب على محاكاة الباحثين الغربيين فى كل ما يصدر عنهم (منهجاً وموضوعاً وأسلوباً) بحيث نكاد نجد نفس عناوين البحوث الغربية هى نفسها موضوعات الرسائل والبحوث العلمية النفسية فى العالم العربى .

بل إن الجامعات ذات الطابع الإسلامى نفسها لا تثير موضوعات اهتمام خاصة تمس مصالح المسلمين .

ونرجح أن هذا الخلاف ـ الذى يصل أحياناً إلى حد تبادل التهم ـ يمكن أن يختفى ، إذا أمكن أن يتفق علماء النفس المسلمين (المشتغلين فعلاً بعلم النفس فى الجامعات ومراكز البحث العلمى ، ويستبعد من ذلك كل الهواة وذوى التخصصات الأخرى) على أمرين اثنين :

الأمر الأول :

أن علم النفس كعلم ، له فروعه النظرية والتطبيقية ، والذى تتراكم بحوثه ونتائجه بشكل متزايد ، يشترك مع غيره من العلوم الأخرى فى عدد من الخصائص ، التى لا تكون بدونها المعرفة علماً من العلوم الحديثة .

الأمر الثانى :

أن علم النفس بوصفه نشاطاً إنسانياً أولاً ، ثم بوصفه علماً بأحوال الإنسان من حيث وظائفه العقلية والوجدانية .. الخ . يتأثر بالثقافة التى ينتمى إليها العاملون به ، ولابد أن تظهر خصوصية هذه الثقافة فى نشاطهم البحثى بشكل مباشر أو غير مباشر .

وبالتالى فإنه يتوقع من علماء النفس المسلمين أن تظهر هويتهم الإسلامية فى عدد من نواحى نشاطهم .

وبناء على ما سبق :

فإن **الجانب الأول** المشترك بين علم النفس وكل العلوم يتمثل فى كل من :

(أ) وجود الأطر النظرية أو المسميات أو فلسفة العلم السائدة التى يحددها مستوى التنظير لدى البعض وتاريخ العلم ومستوى تقدمه .... الخ .

من ذلك مثلا :

تأكيد الجانب الموضوعى أو الواقعى المتمثل فى جمع البيانات ـ فى مقابل ـ تأكيد أولوية

الجانب العقلى التصورى وتأكيد التوجه النظرى أو وجود النظرية متثبتاً من خلال بعض الفروض .

وقد تعرضت فلسفة العلم التى وجهت علم النفس والعلوم الأخرى لعدد من التغيرات الأساسية – ابتداء من أواخر الخمسينيَّات أو كل الستينيَّات – حيث تغيرت من فلسفة تؤكد المعرفة الواقعية (الإمبيريقية) إلى فلسفة تسلم بالتوجه العقلى للمعرفة ، بحيث أن أكثر المشاهدات حياداً لا يتحقق إلا من خلال نوع من التجريد التصورى .

وقد ساهم عدد من فلاسفة العلم الغربى فى هذا التغير فى فلسفة العلم ، ابتداء من كارل بوبر K. Popper, 1958 وهانون Hanoon 1958 ، وكون Khun, 1970 الذى نشر فلسفة للعلم تؤكد المسلمات العقلية المعرفية مما أدى إلى ظهور إطارات تؤكد العلاقة بين الأنساق التصورية والبحوث الواقعية .

كذلك فإنه بينما تؤكد فلسفات العلم أن هدف العلم إنما يتمثل فى اكتشاف قوانين كلية عامة عن العالم والسلوك ، فإن البعض الآخر يؤكد أن هدف العلم إنما يتمثل فى محاولة حل المشكلات .

ومع أن أى تصور لفلسفة العلم لا يمكن أن يلقى قبولاً عاماً من سائر العلماء إلا أن تصوراً معيناً هو الذى يظل سائداً لفترة من الوقت إلى أن ينبثق إطار جديد يحاول أن يثبت نفسه ويتجنب عيوب الإطارات السابقة ، ولا يلبث أن يسود لفترة من الوقت ليحل محله إطار جديد .. هذه هى طبيعة العلم البشرى المحدود ، الذى يحاول جاهداً أن يصحح مسار نفسه .

(ب) الشروط المنهجية للنشاط العلمى :

من أهم جوانب الاتفاق بين الباحثين **توفر عدد من الشروط المنهجية فيما يوصف بالنشاط العلمى .**

ومع أن كل علم من العلوم (الطبيعية والإنسانية) يتضمن تراثاً متراكماً من المعرفة الترجيحية(*) (ويستبعد من هذا الرياضيات لأنها تمثل أداة صورية للعلوم وليست علماً يضيف عن العالم شيئاً) .

ويتمثل هذا التراث فى سلسلة مترابطة من المفاهيم والإطارات النظرية التى نشأت نتيجة استخدام المنهج العلمى الذى يساعد على اكتشاف المتغيرات الهامة أو الربط بينها ، أو تفسير العلاقات القائمة بين المبادىء والقوانين التى تفسر هذه العلاقات بين المتغيرات بل وتتنبأ بها .

(Mc gwgan, 1983)

وباستقراء أهم ما يميز النشاط العلمى يتبين أن تراكم المعرفة الإنسانية وتنظيمها فقط لا يكفى لوصف مجال معين بأنه «علم» بالمعنى الحديث وإنما ينبغى أن يتوفر فى هذه العلاقة شرطان :

الأول : إثارة مشكلة قابلة للحل أو التحقق منها فى حدود القدرة البشرية العادية .

الثانى : تطبيق المنهج العلمى على هذه المشكلة .

ويتمثل المنهج العلمى فى أنواع النشاط المنظمة التى يتبعها العلماء لاكتشاف المتغيرات الهامة فى التطبيق أو الربط بينها أو تفسيرها ، (وتتنوع المناهج المستخدمة وفقاً لطبيعة المتغيرات ومستوى التقدم فى دراستها مثل المناهج الاستكشافية أو الارتباطية أو شبه التجريبية أو التجريبية ... إلخ) (Mcgwgan, 1983) .

وهذا النوع من الالتزام بالمنهج العلمى ليس غريباً على الثقافة الإسلامية إذ أن علماء المسلمين مثل جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وابن سينا والرازى كانوا رواداً فى ابتكار المنهج العلمى الموضوعى الذى حول كثير من مجالات المعرفة (مثل الكيفيات إلى كميات والطب وعدد من حالات علم النفس .... إلخ) إلى علم بعد تحويل الكيفيات إلى كميات ومقادير وابتكار مناهج موضوعية (مثل علم الميزان أو القياس الكمى للكيفيات) .. (انظر : مخطوط كتاب البحث لجابر بن حيان ، والقانون فى الطب لابن سينا والبصريات للحسن بن الهيثم .. إلخ) .

وشرط تطبيق المنهج العلمى على قضايا المجال أو النشاط المعرفى يستلزم استبعاد كل من الآداب والفنون من دائرة العلم ؛ لأنها أثارت مشكلات يمكن حلها ، إلا أنها لا تستخدم بطبيعتها المنهج العلمى ، وإلا تحولت إلى علوم .

كما أن الإطارات الفلسفية والدينية الشاملة ، لا يمكن أن تعد علومًا وهى وأن كانت مصدراً لكثير من المسلمات فى العلوم والمعارف الأخرى فهى ليست علومًا بالمعنى المحدود للعلم البشرى ؛لأن قضاياها بطبيعتها لا تقبل الحل بالقدرات البشرية المحدودة كما أن المنهاج العلمى المتعارف عليه لايصلح للتطبيق على قضاياها .

وتوفر هذين الشرطين الآن (مشكلات قابلة للحل ، وتطبيق المنهج العلمى) يمثل الحد الأدنى الذى لابد من توفره فى النشاط العلمى .

ولابد أن يفتح لهذا العلم باب الاجتهاد والتخيل لحلول للمشكلات النظرية والتطبيقية بشرط محاولة تطويع هذه الحلول لشروط المنهج العلمى .

أما القضايا التى تتجاوز قدرات العلماء في إجراء المشاهدات أو التجارب للتحقق منها قبولاً أو رفضاً : إما لأنها لم تكتشف بعد أسلوب تطويعها للمنهج العلمى ، أو لأنها تجاوز قدرة البشر على التحقق منها بوسائل العلم المحدودة ؛ فإن الشيخ الرئيس ابن سينا يعلمنا هنا درساً فى حذر العالم من الاندفاع فى رفض قضايا ليس لدينا دليل على رفضها تماماً ، كما أننا لا نقبل قضية بدون دليل ، حيث يقول :

« إياك أن يكون تكسبك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء ، وذلك طيش وعجز ، وليس الخرق فى **تكذيبك** ما لم يستبن لك بعد جليته ، دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة عليه ، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف (عن الحكم) ما لم تبرهن استحالته لك » .

(ابن سينا ، جـ٤ ، ص ١٥٩ – ١٦٠) .

ويستتبع تطبيق المنهج العلمى شروط :

(أ) وجود علاقة دينامية بين المشاهدات والإطارات النظرية ؛ لأن القيام بالتجارب وجمع المشاهدات ، لا يستوعب النشاط العلمى كله ، لأن هذا النشاط دينامى متتابع الحلقات ، تتفاعل فيه كل من المشاهدات المضبوطة (والتجارب) والمفاهيم المجردة ، والمفهوم الخصب هو الذى يثير مزيداً من التجارب والمشاهدات تتسم بنوع من الخصوبة .

(ب) توفر شروط التحقق من النظريات العلمية :

إذ أن جمع المشاهدات لتأييد نظرية معينة له ضوابط ، حتى لا يتحول إلى مجرد تجمع مشاهدات متحيزة ، تؤيد النظرية ، لهذا فلابد أن يتوفر فى النظرية العلمية عددٌ من الشروط ، من أهمها :

١ – أن تتنبأ – على سبيل المخاطرة – ببعض الأمور ، على أن لا يقتصر دورها على تفسير ما يحدث بعد حدوثه .

٢ – أن تتنبأ بعدم حدوث بعض الأمور .

٣ - لا تقبل النظرية ، ولا ينطبق عليها مواصفات النظرية العلمية ، إذا لم تقبل التحقق منها أى لم تقبل إمكان الرفض أو جمع بيانات للتحقق من الظروف التى من شأنها إذا توفرت أن تؤدى إلى رفض هذه النظرية . (Popper, 1977) .

وقد أدى تطبيق هذه المحكات إلى حسم كثير من أوجه الخلاف التى ثارت حول بعض النظريات التى لم يتوفر فيها شروط النظرية العلمية مثل (نظرية التحليل النفسى التى قدم فرويد وتلامذته عدداً من القضايا لا يمكن التحقق من بطلانها مثل مفهوم عقدة أوديب وقد ظل هذا المفهوم غير قابل للتحقق من بطلانه إلى أن أمكن وضعه موضع الاختبار فتبين بطلانه(**) .

ويبالغ البعض فى الهجوم على مدرسة التحليل النفسى الفرويدى ، وكأنها هى العلم الحديث السائد للنفس البشرية !

(انظر : الشرقاوى ، ١٩٧٦) .

(انظر مصطفى محمود ، ١٩٨٨) .

وقد يضاف إلى التحليل النفسى السلوكية الميكانيكية الساذجة مع أن الإنجازات التنظيرية فى علم النفس الحديث تتعاظم ويكفى أن نجد حوالى « ١٥ » نظرية للتعلم تعرض فى كتاب هليلجارد عن النوم و«١٢» نظرية عن تغيير الاتجاهات يعرضها (إينسكو) «ENESKO» فضلاً عن نظريات الشخصية والذكاء والقدرات الإبداعية .

ونظريات علم النفس الاجتماعى المعاصر تؤكد على توجهات سيكولوجية التعلم وعلم النفس المعرفى وسيكولوجية اتخاذ القرار ، وسيكولوجية لعب الدور ونظرية التنظيمات (Lendp 1985) ليس فيها أى إشارة إلى التحليل النفسى .

كما أن البحوث المتعددة للنمو أو الارتقاء العقلى والوجدانى والإدراكى لا صلة لها بالتحليل النفسى .

ولا ينظر الباحثون المحققون إلى نظرية التحليل النفسى الآن إلا على أنها جزء « تاريخى » من التاريخ القديم لعلم النفس ، يمكن أن نعثر فيه على أنواع من الأخطاء التقليدية فى التفكير العلمى .

ويكفى أننا لا نجد اسم فرويد أو التحليل النفسى ولو مرة واحدة فى أحدث مصدر أساسى فى مجال علم النفس الإكلينيكى الذى يهتم بالأمراض النفسية تشخيصاً وبحثاً وعلاجاً .

وهو لب اهتمام هذه النظرية . وهو باسم Handbook of clinical Abult Psy chology « مصدر فى علم النفس الإكلينيكى للراشدين » الذى أصدره كل من : لندرى وبويل (Lendry & Powel 1971) واشترك فى تحريره ٢٥ مؤلفاً تناولوا (١٨) مجالاً من مجالات الاضطرابات النفسية بعرض آخر ما توصل إليه الباحثون : دراسة ثم علاجا .

إن علم النفس فى أنحاء العالم يشهد إنجازات رائعة ، تكشف عن آيات الله وسنته فى النفس .

وهذان الشرطان السابقان ، يمكنان علماء النفس فى أى مكان – وعلماء النفس المسلمين بوجه خاص – الاتفاق عليهما كحد أدنى لتوفر شرط العلم فى النشاط الذى يتناول جوانب النفس الإنسانية بالبحث أو بالتطبيق . وبهذا لا نحرم أنفسنا من إنجاز بشرى له قيمته العلمية – الإشارة إلى سنن الله فى النفس – أو التطبيقية .

أما الأمر الثانى وهو الذى يميز علم النفس كنشاط إنسانى ، يتأثر بالثقافة التى ينتمى إليها الباحثون . وهذا الجانب هو الذى يتوقع من علماء النفس المسلمين الاهتمام به ، بحيث أن نشاطهم العلمى – مع كونه علمياً – يصبح أيضاً إسلامياً .

ويتمثل هذا الجانب الذى يمكن أن يطلق عليه اسم « **الإطار الثقافى للعلم وتطبيقاته** » ، فى كل من :

١ – **الفلسفة العامة المميزة للثقافة الإسلامية** ، التى تمثل جسراً يعبره المجتمع إلى الرقى والتمدن ، كما تمثل الحاضر الذى يحفظ بعض أفراده من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية .

(مالك بن نبى ، ١٩٦٨ ص ١٣) .

فإذا تميزت التصورات الفلسفية العامة فى المجتمعات الغربية بالمادية ، وإذا كان تاريخ العلم لديهم ارتبط بمحاولات مستميتة للتحرر من قبضة رجال الدين المتجمدين .

فإن الأمر بالنسبة لعلماء المسلمين عموماً – فى الماضى والحاضر – وعلماء النفس بوجه خاص يختلف تماماً ؛ لأن الله تعالى أكرمهم بالانتماء إلى دين يدعو إلى العلم ويحث عليه .

لهذا فإن وضع أسس التصور الإسلامى أو خصائص الفلسفة العامة الإسلامية وخاصة التى تمثل مسلمات ينطلق منها العلماء فى كل المجالات ، (وعلماء النفس بوجه

خاص) تحتاج إلى نوع من العناية ، حتى لا تختلط بأية تصورات وثنية أو مادية ، وهذا موضوع يحتاج وحده إلى عدد من الندوات أو المؤتمرات . وإن كنت أعتقد أن عدداً كبيراً من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته قد أوجزها الشهيد سيد قطب فى كتابه الذى خصصه لهذا الموضوع والتى تمثلت فى كل من :

١ – الربانيـة .
٢ – الثبـات .
٣ – الشمـول .
٤ – التوازن .
٥ – الإيجابيـة .
٦ – الواقعيـة .
٧ – التوحيـد .

٢ – **التصور الإسلامى للإنسان :**

علم النفس يحتاج إلى جهد خاص لصياغة **التصور الإسلامى للإنسان مثل : التكريم .**

قال تعالى : ﴿ **ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** ﴾ . [سورة الإسراء : الآية ٧٠].

كرم الله الإنسان على كثير من خلقه :

ـــ فى هيئته ، وفى فطرته التى تجمع بين الطين والنفحة الإلهية .

ـــ وفى استعداداته التى أودعها فيه وجعله فذاً على الخلائق فى ملك الله ، واستأهل بها خلافة الأرض .

ـــ وبتسخير القوى الكونية له .

ـــ وبذلك الاستقبال الضخم الذى استقبله به الوجود ، وسجود الملائكة له ، وإعلان الخالق جل شأنه هذا التكريم .

ـــ وكرمه بحمله فى البر والبحر وتسخير النواميس له .

ـــ وكرمه بتفضيله على كثير من خلقه بهذا الاستخلاف فى الأرض .

ـــ كرمه بجعله قيما على نفسه متحملاً تبعة اتجاهه وعمله . وهذه الصفة هى التى تجعل للإنسان حرية الاتجاه وفردية التبعة .

(انظر ، سيد قطب ١٩٧٧ ، ٢٢٤١) .

٣ – **تحمل التبعة والمسئولية :**

خلق الله الإنسان ، وجعله عاقلاً ، مريداً ، مدركا .

وعقل الإنسان جعله صالحاً للتكليف وتحمل مسئولية الثواب والعقاب ، وهذا الأمر تعجز عنه السماوات والأرض والجبال رغم ضخامتها .

قال تعالى :

﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا ﴾ . [الأحزاب : ٧٢].

وهذا الإنسان كان ظلوماً لنفسه جهولاً بطاقته بالإضافة إلى ما زج بنفسه لحمله ، خاصة وأنه مخلوق صغير الحجم محدود العمر ، قليل القوة تتنازعه الشهوات والرغبات والميول لكنه يملك الإرادة ، والإدراك ، والعقل وحمل التبعة ، وهذه ميزة الإنسان على سائر الخلق .. وهذا هو مناط التكريم فى الملأ الأعلى (قطب ، سيد ، ١٩٧٧ ، جـ٤ ، ص ٢٨٨٥) .

٤ - **المساواة ووحدة الأصل :**

أى وحدة الإنسانية ، وأخوة جميع البشر مما تمثل فى كون البشر جميعاً أبناء أب واحد وأم واحدة . قال تعالى :

﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾. [الحجرات : آية ١٣].

فالمساواة هى الأساس ، والتكريم إنما يكون بالتقوى . وهذا أيضاً مبدأ يحتاج إلى وضعه فى منظومة التصور الإسلامى للإنسان .

٥ - **النيـــة :**

النية ، بمعنى التوجه الأخلاقى أو الغائى للفعل ، هى التى تكسبه قيمة حسنة أو سيئة .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى » .

واهتمام علم النفس بالنية بالمعنى النفسى الذى يتصل بمجرد نزوع الإرادة نحو شىء معين لتحصيله أو إحرازه ، أو بمنح العقل حق الحياة أو التحقق (دراز ١٩٧٣ ، ص ٤٢١ ، ٤٢٢) . يحتاج لمزيد من البحث والاهتمام بعلاقة النية بالمعنى الغائى الأخلاقى« بالدوافع » التى تحرك السلوك نحو الفعل الحسن أو القبيح خاصة وأن النية هى التى يرتبط بها قبول العادات وتحمل المسئوليات ، بل إن الفعل الواحد يجازى به حسب نية فاعله .

بل إن الفعل إذا تعلق به قصد تعلقت به الأحكام التكليفية ، وإذا عرى عن قصد لم يتعلق به شيء منها كعمل النائم ، والغافل ، والمجنون .

(جمال عطية ١٩٨٨ ، ص ٢)

(٣) التصور الإسلامي لأخلاق العلماء عامة (وعلماء النفس بوجه خاص) :

من أهم ملامح هذا التصور تلك الخصال التى أكدها الزرنوجى فى كتابه : **تعليم المتعلم طريق التعلم** (الزرنوجى) تحقيق محمد عبد العاطى ١٩٥٦ ، وقراءة الأستاذ الدكتور سيد عثمان لهذا الكتاب (١٩٨٩) .

ومن أهم المبادىء **الأخلاقية** التى يؤكدها التصور الإسلامى للعلماء - كما يعرضها الزرنوجى-:

١ - أن يكون **هدف** الباحث من طلب العلم هو رضاء الله تعالى والدار الآخرة وإزالة الجهل والضعف عن نفسه من مشاعر الناس ، وإنقاذ الإسلام بالعلم والشكر على نعمة العلم والعقل والصحة البدنية والجسمية .

٢ - احترام العلماء والأساتذة والزملاء والتلاميذ والمبحوثين .

٣ - عدم الاشتغال بشيء آخر غير العلم الذى ينفع المسلمين .

٤ - الجدية والمواظبة والهمة فى تحصيل العلم ، قال تعالى :

﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم ﴾ .

٥ - طلب العلم والخبرة من كل مصدر ، ومن جميع أنحاء الأرض من أجل رفعة الإسلام .

٦ - إعطاء أولوية للتخصصات ذات النفع الأكبر للمسلمين .

٧ - حسن الظن بالمؤمن .

٨ - التواضع وعدم التكبر .

٩ - التحمل من السفهاء .

١٠- الصبر على طالب العلم .

وهذا يمكن أن يمثل دستوراً أخلاقياً لعلماء النفس خاصة وأن أساتذة أفاضل من علماء النفس المحدثين وعلى رأسهم الدكتور سيد أحمد عثمان قد قطع شوطاً كبيراً فى هذا المضمار .

(٤) إعادة قراءة التراث الإسلامى من منظور نفسى :

إن من شأن قراءة الباحثين النفسيين للتراث الإسلامى وخاصة :

أ - القرآن الكريم .

ب - الأحاديث النبوية .

جـ - المؤلفات الإسلامية فى الفقه والفلسفة والطب والتصوف والأدب .

من شأن هذه القراءة أن تؤدى إلى :

١ - إحياء الاهتمام بعناصر على جانب كبير من الأهمية ، وتيسيره للأجيال التالية .

٢ - استخلاص أبعاد ومتغيرات نفسية لم تخطر ببال الباحثين الغربيين لبعدهم عن الثقافة الإسلامية .

٣ - استخلاص المصطلحات العلمية وإحياء الملائم منها . ومتابعة ما يصلح أو يمكن أن يقاس عليه .

(٥) إظهار سنن الله فى النفس البشرية :

من واجب علماء النفس المسلمين :

(أ) الإسهام فى الكشف عن سنن الله فى النفس البشرية وفى سلوك البشر فرادى وجماعات .

(ب) إبراز نتائج البحوث العلمية التى تكشف عن جوانب الإعجاز فى سنن الله فى النفس البشرية فى نشأتها وفى تفكيرها وتذكرها وإدراكها ، وانفعالها وذكائها وإبداعها ، واستخدام الرموز اللغوية وغيرها ، وحسن التفاعل مع الآخرين . منذ المراحل المبكرة من العمر حتى أرذل العمر .

وهذا مجال خصب يبدع فيه المسلم بقدر إتقانه لعلمه واستيعابه لتراثه الإسلامى .

(٦) دعم الدعوة الإسلامية ومساندتها :

(أ) وذلك بوضع ما توفر من العلم فى خدمة الإسلام .

مثل : الرد على افتراء المستشرقين وغيرهم ، فى دعوى إبداع النبى للقرآن ، من خلال الفهم العلمى لعملية الإبداع ، واستحالة أن يتم إبداع بشرى دون ممارسة واهتمام وتجارب ومسودات ... الخ .

(ب) وضع برامج لتدريب الدعاة المسلمين .

(جـ) وضع نتائج علم النفس فى خدمة حسن التخاطب بين المسلمين فيما بينهم وفيما بين المسلمين وغيرهم .

(٧) اختيار موضوعات البحث العلمى والتطبيقى التى تعود بأكبر فائدة على الإسلام والمسلمين وإدخال المتغيرات ذات الصلة بعناصر الشعور والاعتقاد والسلوك الدينى فى البحوث بشكل يسمح بوضعها فى الحسبان عند رسم خطط تعديل السلوك أو تغيير

الاتجاهات ، أو حسن التخاطب مع مختلف فئات الجمهور المسلم ، خاصة وأنه لوحظ ان عدداً من البحوث التى تجرى فى العالم تتجاهل هذه المتغيرات محاكاة للغرب .

وفيما يلى عدد من موضوعات البحث العلمى التى يعتقد أنها تحقق هذا الهدف (على سبيل المثال لا الحصر) تمكيناً من بناء مجتمعنا الإسلامى ، وحمايته وتحقيق وحدته وثقافته ، ونشر دعوتنا على أسس رشيدة ، حيث يقترح إجراء دراسات حول :

١ – أهم أساليب ترشيد قيام المسلم بدوره الاجتماعى ذكراً كان أم أنثى – فى مراحل العمر المختلفة – فى مجتمع الأغلبية الإسلامية ، ذى الأقلية غير الإسلامية المعادية أو المحايدة ، وفى مجتمع الأقلية الإسلامية ذى الأغلبية غير المبالية ، أو المعادية .

٢ – تصور المسلم لنفسه ولجوانب القوة والضعف فى شخصيته ، وفى مجتمعه مقارنا بأبناء الملل الأخرى .

٣ – تحديد أبعاد الحد الأدنى المشترك من التصور الذى يتمثله فعلاً الأطفال المسلمون من أساسيات العقيدة والتصور الإسلامى .

٤ – أهم مصادر التوجيه والتأثير التربوى والأخلاق والإعلامى والتشريعى والاجتماعى والاقتصادى بل والترفيهى فى المجتمعات الإسلامية ، من حيث درجة اقترابها وابتعادها عن روح الإسلام ، ومن حيث أساليب ترشيدها إسلامياً .

٥ – تقدير أبعاد التغير الاجتماعى والاقتصادى والثقافى وأساليب ترشيده إسلامياً .

٦ – دعم بحوث التنشئة الإسلامية السليمة للأبناء فى كل من الأسرة والمدرسة ، ومن خلال جماعات الأصدقاء ، ووسائل الإعلام ، وأساليب نشرها ودعمها .

٧ – دراسة الملامح الأساسية للهوية الإسلامية لدى الشباب المسلم : جوانب الضعف والقوة بها وأساليب ترشيدها وتميزها عن غيرها .

٨ – دعم وتنشيط الدراسات التى تدعم علاقات التعارف ونشر الشعور بالوحدة والأخوة بين الشباب فى العالم الإسلامى .

٩ – أهم جوانب التنافر والتلاق فى التصورات والتصرفات لدى الشباب الإسلامى فى مختلف البلاد والقطاعات الاجتماعية والثقافية ، وأهم أساليب التقريب وزيادة التفاعل الفكرى بين الشباب المسلم .

١٠- أهم الظروف والأبعاد التى تزيد من فاعلية اشتراك الشباب المسلم فى الدعوة للإسلام .

١١- أكفأ أساليب حث أبناء المسلمين على الاعتزاز بانتمائهم للإسلام .

١٢- أهم العناصر التى تساعد على تقبل - أو عدم تقبل الفكر الإسلامى لدى غير المسلمين لتقدير الأساليب الملائمة لمخاطبتهم .

١٣- دراسة الوضع النفسى والاجتماعى للمرأة المسلمة وأساليب النهوض بالإناث (مع البنين) فى ظل ثقافة أسرية اجتماعية إسلامية .

١٤- الثقافة الإسلامية : تقويم أساليب تقديمها للأطفال والشباب ، والمضمون الذى يقدم ، ومدى استجابة الشباب له وتفاعله به ، وإجراء التجارب لتحقيق مزيداً من الوعى الإسلامى والفعالية بالقضايا الإسلامية .

١٥- إجراء تقويم لجرعات الثقافة الإسلامية التى تقدم لأبناء المسلمين فى مختلف البلاد . وتحديد المستوى والمضمون الذى يمثل الحد الأدنى من الثقافة الإسلامية التى ينبغى تقديمها لأبناء المسلمين .

١٦- إجراء دراسات عن كيفية الجمع بين جاذبية العرض ، ودقة المضمون ، للمعلومات الإسلامية التى تقدم لأبناء المسلمين من خلال وسائل التعليم والإعلام ، ومن أجل زيادة إقبالهم على التعلم ، واعتزازهم بالثقافة الإسلامية .

١٧- التخطيط لإعداد أجيال متتابعة من الأدباء والفنانين والفنيين المسلمين ، الذين يحسنون تقديم فكرهم الإسلامى فى قالب جذاب .

١٨- العناية بأساليب تعليم اللغة العربية (باعتبارها لغة القرآن الكريم) تقويماً ، وتحسيناً ، ونشراً ، ولمختلف مراحل العمر ، وبمختلف الأساليب .

١٩- دراسة مستويات الدافعية لدى الشباب المسلم تقويماً وتحسينا .

٢٠- دراسة أبعاد التلاقى والتنافر بين كل من : أصول العقيدة الإسلامية من ناحية وما هو سائد فى فكر الناس وسلوكهم على أنه إسلامى (فى مختلف البلاد الإسلامية) .

٢١- دراسة أبعاد التلاقى والتنافر بين تعاليم الإسلام ، وبين النظم والتشريعات الاجتماعية والاقتصادية والحياتية الشائعة فى المجتمعات الإسلامية (وغير الإسلامية) لإلقاء مزيداً من الضوء على جوانب القوة والضعف فى الحياة الإسلامية ، ودراسة أساليب ترشيد النظم والتشريعات المختلفة بروح الإسلام وتعاليمه .

٢٢- أهم الأساليب التى يتبعها أعداء الإسلام فى تشويه معالمه :
أ - بين أبنائه (بطرق مباشرة و غير مباشرة) .
ب - بين الناس كافة . وأكفأ الطرق لمواجهة كل أسلوب من هذه الأساليب .

٢٣- أهم مشكلات العلاقة بين العقيدة الإسلامية وبعض جوانب الثقافة المخالفة للإسلام والتى تقدم لأبناء المسلمين وكيف يمكن مواجهة هذه المشكلات بطريقة فعالة .

٢٤- ابتكار أساليب للتقريب بين المسلمين من مختلف البلاد من خلال وسائل الإعلام والتعليم .

٢٥- تشجيع أساليب إحياء التراث الإسلامى فى الحياة اليومية المعاصرة ، سواء بإعادة نشره بصياغات تلائم مستويات الثقافة أو العمر المختلفة ، أو بالتشجيع على صياغته بطريقة قصصية أو درامية تسهل الاستعانة به فى إعداد مواد إعلامية جيدة ، خالية من التشويه .

٢٦- إجراء دراسات ومشاهدات وتجارب عن اشتراك أكبر عدد من المسلمين فى الدعوة للإسلام .

٢٧- دراسة الظروف الميسرة والمعوقة التى تواجه الدعاة ، داخل البلاد الإسلامية ، وخارجها .

٢٨- إجراء دراسات وتجارب عن أكفأ أساليب الدعوة للإسلام فى مختلف البلاد ، وبين مختلف المستويات الثقافية الاجتماعية والعمرية فى كل بلد .

٢٩- إجراء دراسلت وبحوث حول تنمية طاقات الخلق والإبداع والإنتاجية لدى الشباب المسلم .

٣٠- دراسات حول الشعور الدينى والصحة النفسية .

٣١- دراسات حول أثر الدافع الدينى فى حفز الروح القتالية (وخاصة لدى المناضلين فى فلسطين وأريتريا وأفغانستان) .

٣٢- دراسات عن أثر الدافع الدينى فى مواجهة مشكلة التدخين والمخدرات .

٣٣- وضع خطط للتربية والتعليم لتنمية مواهب وقدرات الأبناء فى الأسرة والمدرسة دون إغفال الجانب الروحى .

(٨) تحقيق أكبر قدر من التعاون والمآزرة لمختلف التخصصات العلمية (الإسلامية مثل :

— التربيـــة .

— وعلم الاجتماع .

— والاقتصـــاد .

— العلوم الشرعية (كالفقه .. التشريع الجنائى) .

لأن عدداً كبيراً من الظواهر التى يمكن دراستها ليست نفسية فقط ، والاقتصار على دراستها من وجهة نظر نفسية فقط يجعلها قاصرة غير مجدية .

وهذا موضوع يحتاج إلى مزيد من المناقشة

وبعد :

هذه بعض ملامح أرجو أن تصلح لإعداد دستور عمل ، لعلماء النفس المسلمين المعاصرين .

وأعتقد أن مناقشتها على نطاق واسع من شأنها أن تحدد أولويات للاختيار والعمل .

والله الموفق .

الهوامش

(*) لأن هذا من صفة علوم البشر كلها ، ولأن اليقين لا يكون إلا لعلم الله تعالى .

(**) وذلك على يد الباحث الأنثروبولوجى د. مالينوفسكى حوالى عام ١٩٢٧ الذى عثر على مجتمع بدائى يتمثل في فيال التروبياند فى بعض جزر غرب المحيط الهادى ، حيث تنفصل فيها وظيفة الأب كما تتم فى المجتمعات الحديثة .

إذ يقوم الخال بتأديب الأبناء ، ويقوم الأب بحب الأم ، وعندئذ افترض الباحث إمكان التحقق من صحة أو بطلان فرض فرويد بأن الأبناء يكرهون الآباء لأنهم يحبون الأمهات بدافع جنسى ! (وأوضحت المشاهدات بطلان الفرض الذى ذهب إليه فرويد إذ كان الأبناء يشعرون بالتقبل للأب ، والضيق والتململ من الخال . (م السيد ، عبد الحليم ، ١٩٨١) .

المراجـــع

(١) الأهوانى ، أحمد فؤاد ، **التربية الإسلامية** ، القاهرة ، دار المعارف ، (د . ت) .

(٢) ابن الهيثم (تحقيق د . عبد الحميد صبره) **كتاب الناظر** ، الكويت ، ١٩٨٣ .

(٣) ابن سينا ، **الإشارات والتنبيهات** ، جـ٢ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .

(٤) ابن سينا ، أبو على ، **القانون** ، فى الطب ، وخاصة فى الكلام عن القوى . ابن سينا ، رسالة فى النفس .

(٥) الزرنوجى ، الإمام برهان الإسلام ، **تعليم المتعلم طريق التعلم** ، النهضة المصرية ، ١٩٨٧ .

(٦) السيد ، عبد الحليم محمود (وآخرون) ، **فى علم النفس الاجتماعى** ، القاهرة ، دار أمون ، ١٩٨٨ .

(٧) الغزالى ، أبو حامد ، **إحياء علوم الدين** ، القاهرة ، الحلبى وشركاه ، ١٩٦٧ .

الغزالى ، أبو حامد ، تحقيق سليمان دنيا ، **ميزان العمل** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .

(٨) المحاسبى ، **ماهية العقل وفهم القرآن** ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٧١ .

(٩) المحاسبى ، أبو عبد الله الحارث ، **الرعاية لحقوق الله** ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ .

(١٠) بنْ نبى ، مالك (ترجمة عبد الصبور شاهين) ، **شروط النهضة ومشكلات الحضارة** ، القاهرة ، دار الفكر ، ١٩٦٨ .

(١١) جابر بن حيان ، **البحث** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

(١٢) جعفر شيخ إدريس ، **التصور الإسلامى للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية** ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ١٢ ، ١٩٧٧ .

(١٣) حسن محمد الشرقاوى ، **نحو علم نفس إسلامى** ، الإسكندرية ، النهضة المصرية العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .

(١٤) دراز ، محمد عبد الله (ترجمة ، شاهين ، عبد الصبور) **دستور الأخلاق فى القرآن** ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٣ .

(١٥) عثمان ، سيد عثمان ، **التعلم عند الزرنوجى** ، القاهرة ، الأنجلو ، ١٩٨٩ .
(١٦) عطية ، جمال الدين ، **النظرية العامة للشريعة الإسلامية** ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
(١٧) قطب ، سيد ، **حقائق التصور الإسلامى ومقوماته** ، بيروت ، الشروق ، (د . ت) .
قطب سيد ، **فى ظلال القرآن** ، ط٣ ، جـ٤ ، جـ٥ ، بيروت ، الشروق ١٩٧٧ .
(١٨) محمد عثمان نجاتى ، **الإدراك الحسى عند ابن سينا** ، بيروت ، الشروق ، ١٩٨٠ ، (ط٢) .
(١٩) محد عثمان نجاتى ، **القرآن وعلم النفس** ، بيروت ، الشروق ، ١٩٨٢ .
(٢٠) محمد عثمان نجاتى ، **الحديث النبوى وعلم النفس** ، بيروت ، الشروق ١٩٨٩ .
(٢١) مصطفى محمود ، **الخروج من مستنقع فرويد** ، الأهرام ، ٢ أغسطس ١٩٨٨ .

(٢٢) Conant, J. R, **On under standing Sciece** New Haven, Yale University Press, 1979 .

(٢٣) Enesko,
Theories of Albluate Change, N. Y. Mcqraw Hull.

(٢٤) Hare, P;A.
Handlbookof Small group Research, Researeh (2 nd ed) New York, Free Press, 1972 .

(٢٥) Hilgard,
Throries of Learning N.Y. Mc. graw Hiu 1974 .
Journal of Conflict Resolution .

(٢٦) Kuhn T.S.
The Structure of Scientific
(Revelution)
Chicago Press (2 ed 1970) . .

(٢٧) Lindzey S.L Powell, G. **Handbook of Clinical Adult Psy Chology,** Borkfield, Gower, 1987 .

(٢٨) Lindzey G.L Aronson, E. **Handdbpook of Social Psy Chology,** (3 rd ed) N.Y. Brndontlouse 1985 .

(٢٩) Mc guigen, **Experimemtel Psy chology, Methods of Research,** (4 th ed) 1987 .

(٣٠) Popper, **the Logic of Scientific Discorery** London, Hutchenson (1959) .
Cambrige Univs, Prs, 1958 .

(٣١) Henson, N. R. **Pattern of Discovery,** london Cambrige Univs, Prs. 1958 .

(٣٢) Popper, K.X., **Conjunction and Refntation the Growth of Scientific** Knowledge, London Rontlegel Kagan Press, 1972 .

أبو حامد الغزالى وإسهاماته النفسية

د. فائز محمد على الحاج

١ – لمحة عن حياته وشخصيته وعصره :

هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي[١] الغزالي[٢] المعروف بأبي حامد نسبة إلى ابن له توفاه الله صغيراً ، وبحجة الإسلام لذوده عن حياض العقيدة الإسلامية بفكره وقلمه . ولد سنة ٤٥٠هـ ، ١٠٥٩م بمدينة طوس من والد فقير صالح ، كان يشتغل بغزل الصوف وبيعه في دكانه بطوس ، وكان يحب مجالسة الفقهاء والمتصوفة ، ولا يألو جهداً في خدمتهم والإحسان إليهم ، والإنفاق عليهم . وقد عاجلته المنية تاركاً ابنه محمد فقيراً صغيراً في رعاية أحد رجال الصوفية[٣] وهو أحمد بن محمد الرازكاني الذي عني بتعليم محمد الغزالي وأخيه وتفقيهما الفقه الشافعي وأصوله .

قرأ الغزالي – الذي نؤرخ له – طرفاً من العلم ببلدة طوس فثابر على دراسة الفقه وهو ما يزال في ريعان الصبا ثم ارتحل إلى جرجان[٤] وهو دون العشرين ، ولا نعلم كم بقي فيها . والمرجح أن يكون قد تزوج في هذه الأثناء بيد أنه ما لبث أن عاد إلى طوس ، وبينا هو في طريق عودته إليها داهمه بعض اللصوص[٥] الذين سرقوا من كتبه ما سرقوه فعز عليه أن يتركها وينجو بنفسه فخاطر بحياته ومنذ هذه الحادثة صار الغزالي يستظهر كل ما يقع تحت يديه .

وبعد ثلاث سنوات ارتحل إلى نيسابور حيث إمام الحرمين : أبو المعالي الجويني[٦] رئيس النظامية فى نيسابور آنذاك ، وأخذ الغزالي يتحسس فى ذلك الوقت الاختلافات المذهبية والآراء المتشعبة وطرقها الكثيرة ، وصار يدرس المذاهب المختلفة ويتعرف عليها ، وكان رائده في ذلك الوصول إلى الحقيقة التى تروى النفس وتنير العقل ، فدرس الفرق ، والفلسفة والأخلاق وعلم الكلام وتبحر فى كل ذلك وقال عن نفسه :

« لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ اقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة وأتفحم كل ورطة وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته[٧] .

وفى سنة ٤٧٨هـ - ١٠٨٥م خرج الغزالي من نيسابور بعد وفاة شيخه الجويني إلى المعسكر الذي كان فيه (نظام الملك) وبدأ يشارك العلماء مجلسهم لدى الوزير ، كما أخذ في مناظرتهم وكانت أسئلته فى أبواب العلم محرجة ، وكانت أجوبته لمختلف المسائل مبهجة وأقر له القوم صحة الرأى ، وقوة الحجة ، وأعجب (نظام الملك) به ووجد فيه ضالته المنشودة ، شخصية علمية ، ذا حجج منطقية ، وإلماماً بمختلف فروع العلم ، متضلعاً في المذهب الشافعي ، وإخلاصاً شديداً له ، فعرض عليه المنصب الكبير ، التدريس في المدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤هـ - ١٠٩١م وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة حتى كان يحضر درسه ثلاثمائة عمامة من أكابر العلماء ، وكان ممن حضر عنده : أبو الخطاب وابن عقيل وهما من فقهاء الحنابلة الكبار ، فتعجبوا من فصاحته واطلاعه،وقال عنهم (ابن الجوزي) فى المنتظم[٨]: وكتبوا كلامه في مصنفاتهم .

وقد شاهد الغزالي أحداثاً خطيرة في هذه الحقبة منها مقتل (نظام الملك) الوزير السلجوقي الكبير سنة ٤٨٥هـ - ١٠٩٢م ، وموت السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان في السنة نفسها ، ووفاة الخليفة المقتدي بأمر الله سنة ٤٨٧هـ - ١٠٩٤م ، كما شاهد حفل تنصيب الخليفة المستظهر بالله إلى جانب تأثره الكبير بالصوفية[٨] ، كل هذه الأمور دفعت الغزالي لأن يترك المنصب الكبير تدريس النظامية ويفارق بغداد ويتوجه إلى الشام ٤٨٨هـ - ١٠٩٥م[١٠] .
وفى هذه اللحظات الحاسمة من حياته يصور لنا الغزالي حالته النفسية آنذاك كيف يترك بغداد .. كيف يترك النظامية وهو أكبر المدرسين فيها ؟ فيقول :
« فلم أزل أتفكر في الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد وأصل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأوخر فيه أخرى فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ستة أشهر أولها رجب ٤٨٨هـ وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار .. ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه .. وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام »[١١] .

وهكذا سار متجهاً نحو الشام ، وعاش عيشة الزهاد في مئذنة جامع دمشق الأموي والتي عرفت بالمئذنة الغزالية . وبعد مرور سنتين رحل الغزالي إلى بيت المقدس وكان كثير الاعتكاف في مسجد قبة الصخرة ، وقد كانت من نتائج رحلته إلى الشام وبيت المقدس كتابه الكبير إحياء علوم الدين وهو من أشهر ما كتبه في التصوف والأخلاق ، وقدم فيه الخلاصة الرائعة لتجربته الصوفية[١٢] .

وبعد ذلك سافر الغزالي إلى مكة فأدى فريضة الحج ثم اعتزم بعد ذلك الرحلة إلى المغرب قاصداً زيارة الأمير يوسف بن تاشفين[١٣] ولكنه لما وصل الإسكندرية علم بوفاته .. فرجع إلى نيسابور سنة ٤٩٩هـ أي استغرقت رحلته الطويلة التى زار فيها الشام وفلسطين والحجاز ومصر عشر سنوات . وظل مدة فى نيسابور حيث عاد بعدها إلى طوس ثم دعاه (ضياء الملك) بن نظام الملك متولي المدرسة النظامية سنة ٥٠٤هـ للتدريس في بغداد فاعتذر عن ذلك ، وقد بنى بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية وفاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥هـ - ١١١١م .

٢ - عصر الإمام الغزالي :

يعد الغزالي من أعلام القرن الخامس الهجري وإن أدرك خمس سنوات من القرن السادس وهذا التحديد السنوي مألوف ومفيد في البحث عن سير الإعلام لأنه يكون كالإطار للتصوير وكالفاصلة للتعبير . والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والفكرية والثقافية والحوادث السياسية ، وظهور الإنسان في عصر من العصور من حيز المقادير والأمور الخارجية من الاختيار والتخير ولذلك يجمع المؤرخون على أن يكون لعصر الرجل أثر في سيرته كائناً ما كان .

لقد مالت الخلافة العباسية في دورها المتأخر إلى الضعف والانحلال وغدا الخلفاء ألاعيب بأيدي الأمراء والقواد ، كما انتشر الدعاة الذين كثروا في الأمصار ، كما انتشر الزعماء الجشعون الذين يتكالبون على السلطة وزادوا في ضعف الكيان السياسي للدولة وكان لكثرة الأفكار والآراء المختلفة من معتزلة يرفضون سلطة السلف ويتكلمون عن سلطة العقل المجرد .. وإسماعيلية يحملون لواء المعارضة للحكم القائم ، ومذاهب فلسفية متعددة ، كان لكثرة الآراء أثر بعيد في زيادة الفوضى الشاملة والابتعاد عن مفهوم القرآن وشريعته . والفساد والاضطراب الفكري إلى جانب الاضطراب السياسي الأمر الذي أدى إلى نزاع حاد وعنيف بين الفرق المختلفة والطوائف المتعددة من حنابلة وشيعة وشافعية وحنفية ومتصوفة وأشاعرة ، ويكفي أن نشير إلى بعض وجوه فلاسفة وعلماء القرن الخامس الهجري : ففي هذا القرن عاش أبو عبد الله البغدادي الشيعي ٤١٣هـ ، والقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة ٤١٥هـ ، وأبو على ابن سينا شيخ الفلاسفة ٤٢٨هـ ، وابن الهيثم الرياضي والطبيعي المشهور ٤٣٠هـ ، وابن حزم حجة الأندلس ٤٤٤هـ ، والإسفراييني ٤١٨هـ من كبار الأشاعرة والجوينى ٤٧٨هـ من كبار الأشاعرة ، والحسن بن صباح ٤٨٥هـ زعيم الباطنية ، وللإسماعيلية والباطنية بوجه خاص دعاة كانوا يطوفون بالبلاد الإسلامية شرقاً وغرباً . وكان لابد لمن يعيش في

خراسان والعراق أن يلم بذلك ويندفع نحو الفلسفة دفعاً . وهكذا كان شأن الغزالي الذي دفعه حب الاطلاع أن يقرأ كثيراً ، قرأ لفلاسفة الإسلام كما قرأ لغيرهم ، استوعب الفلسفة اليونانية ، كما ألم بالفلسفات الشرقية ، استهوته آراء الرواقيين وبعض رجال مدرسة الإسكندرية أكثر مما استهواه المذهب المشائي ، وتمكن كل التمكن من فلسفة أرسطو والفارابي وابن سينا . ونظرة إلى كتبه عامة تشهد بمدى وقوفه على التراث الفلسفي المتشعب القديم والحديث .

ولقد ظهرت ثمار قراءاته فيما كتب وألف ، فوضع في المنطق أكثر من كتاب : أخصها : « معيار العلم » – و« محك النظر » و« مقدمة المستصفى » . ووضع في الفلسفة عامة كتابين كبيرين ، أولهما « مقاصد الفلاسفة » وهو تلخيص شامل واضح للنظريات الفلسفية على نحو ما صورها الفارابي وابن سينا الذي ترجم إلى اللاتينية تحت عنوان : **Philosophia Algazalis** والكتاب الثاني « تهافت الفلاسفة » وهو من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى كتبه في سن النضج فجاء عميقاً ودقيقاً فقد جمع مشكلات الفلسفة الدينية إسلامية كانت أو مسيحية ولخصها في عشرين مسألة ثم ناقشها الواحدة تلو الأخرى وهذا ولا شك منهج جديد في العرض والتأليف وفي جمعه بحث وهضم وفطنة واختيار ، وفي مناقشته أصالة وابتكار . وبعد مضى مائة عام من تأليفه رأى ابن رشد من واجبه دفاعاً عن الفلسفة أن يرد عليه في كتابه « تهافت التهافت » ولا شك في أن الغزالي في « تهافته » أكثر أصالة وأوضح شخصية وأعظم تحرراً .

وآخر كتاب فلسفى انتقد فيه المتكلمين ورد على الفلاسفة والباطنية هو : « المنقذ من الضلال » والغزالي من أكبر متكلمي الإسلام إن لم يكن أكبرهم ، أيد آراء الأشاعرة وأهل السنة وحاول أن يصبغ علم الكلام بصبغة صوفية بعد أن تمكن من المذهب العقلى والمبادىء الفلسفية وبرغم دعوته إلى « إلجام العوام عن علم الكلام » وقوله بـ« الاقتصاد في الاعتقاد » فإنه انتهى إلى آراء كلامية فيها عمق ودقة نظر مجرد وفلسفة ، وبرغم أنه قال بـ«تهافت الفلاسفة» وحمل عليهم حملة شعواء فإنه فتح الباب لإدماج الفلسفة في الكلام ودرسها تحت كنفه على نحو ما صنع المتكلمون من بعده كالنسفي في « عقائده » والأيجى في « مواقفه » ..

وإذا صح لنا أن نتحدث عن تصوف سني على نحو ما ذهب إليه القشيري ، فإن الغزالي منحه حياة وقوة لا يزال يعيش عليها حتى اليوم ، وإذا كان ينكر الاتحاد والحلول اللذين قال بهما الحلاج وغيره ، فإنه يسلم بالذوق والفيض والإلهام ، ويرى أن طهارة النفس سبيل

لكشف الحجب والوصول إلى معلومات وحقائق لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحس والعقل. ويختلط التصوف عند الغزالي بالأخلاق كل الاختلاط . ويُعَدُّ كتاب « الأحياء » بحق مؤلفاً صوفياً وأخلاقياً في آن واحد ولا نزاع في أن الغزالي على رأس الأخلاقيين في الإسلام ، فصل القول في الأخلاق الدينية وأقامها على دعائم سيكولوجية ، وحلل أمراض النفس .

وإذا تركنا الغزالي المتكلم والفيلسوف والمتصوف فإننا أمام الغزالى الفقيه الذي اتجه إليه في صدر حياته العلمية ولم يتركه حتى في حياة التصوف التي عاشها من بعد وله فيه وفي أصوله التآليفات المحكمة الدقيقة ما بين موسوعة مبسوطة ، وموجزة ، ووسيطة ، وقد قال ابن السبكي في تآليفاته في الفقه وغيره : « له في المذهب الشافعي البسيط والوسيط ، والوجيز والخلاصة وفي سائر العلوم كتاب إحياء علوم الدين ، وكتاب الأربعين وكتاب الأسماء الحسنى ، والمستصفى في أصول الفقه والمنخول في أصول الفقه ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وبداية الهداية ، والمآخذ في الخلافيات ، وتحصين المآخذ ، وكيمياء السعادة ، والمنقذ من الضلال ، والبيان المنتحل من الجدل وشفاء العليل في بيان مسائل التعليل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، ومعيار النظر ، ومحك النظر ، وبيان القولين للشافعى ، ومشكاة الأنوار ، والمشكاة فى الرد على الباطنية ، وتهافت الفلاسفة ، والمقاصد في بيان اعتقاد الأوائل ، وإلجام العوام عن علم الكلام ، والغاية القصوى وجواهر القرآن ، وبيان فضائح الإمامية والمختصر الأخير وكتاب ميزان العمل وكتاب أسرار معاملات الدين ...» .

بعد هذا العرض السريع ، لو أردنا أن نشير إلى الغزالي بلقب فماذا نقول ؟ أنسميه فقيهاً أم متكلماً أم صوفياً أم فيلسوفاً ؟ إن كل تسمية من هذه التسميات تلقى اعتراضاً . إنه ليس فقيهاً كالشافعي وأحمد بن حنبل ، ولا متكلماً كالنظام والعلاف ، ولا صوفياً كعمر ابن الفارض ، ومحيي الدين بن عربي ، ولا فيلسوفاً كأرسطو وابن رشد . إن كل تسمية من هذه التسميات يمكن أن تسيء إلى الغزالي إذا أطلقت عليه أو أن تنقصه بعض حقه ، ولقد كان من التوفيق إلى حد بعيد في العلم وفي الحق أن يسمى الغزالي منذ زمن طويل حجة الإسلام ، ذلك لأن هذا المفكر العبقري لما تعرض للفقه وللكلام وللتصوف وللفلسفة لم يكن في خياله ولا في منهاجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعنّ الإسلام خاصة من أجل ذلك كانت تسميته حجة الإسلام تسمية موفقة صحيحة ودالة ودقيقة في وقت واحد .

ولأن الظروف السياسية والفكرية والاجتماعية والعصر الذي نشأ فيه هو الذي دفعه إلى شيء من هذا كما أشرنا ، فالغزالي الذي أحس لدى العامة ببلبلة الأفكار والانصراف عن تعاليم

الدين ، فهناك من يستبيح المحرمات ومن يتحلل عن العبادات وهناك الإباحي الذي لا يلتزم بمبدأ أو دين . والشاك الذي ينكر الله واليوم الآخر . وغير ذلك من التيارات الفكرية المتناقضة فاعتقد الغزالي أنه يستطيع مع وزيره وصديقه نظام الملك عن طريق المدارس النظامية المنتشرة في الدولة السلجوقية أن يعود بالأمور إلى نصابها ولكنه لم يلبث الوزير والمعين أن قتل غدراً الأمر الذي جعله يتجه نحو طريق آخر للإصلاح والتقويم ألا وهو طريق الزهد والعبادة والخلوة والاعتكاف .

وفيما يلي من صفحات نلخص بعض الأفكار والنظريات التربوية والنفسية التى تركها لنا من خلال كتبه ومؤلفاته المتعددة التي زاد عددها عن الأربعمائة مؤلف ما بين فتوى في رسالة صغيرة وبين مؤلف مثل كتاب إحياء علوم الدين في أربعة أجزاء ضخام[١٤] .

٣ – فلسفة التربية عند الغزالي :

كتب الغزالي في شؤون التربية فى عدد من مؤلفاته التي تتضمن آراءه في التربية من أهمها : « فاتحة العلوم » « أيها الولد » « ميزان العمل » « الرسالة اللدنية » ثم كتاب إحياء علوم الدين الذي يعتبر من أكبر كتبه في علم الكلام والفقه والأخلاق والتربية .

والدارس لما كتب الغزالي عن التربية وشؤونها في مؤلفاته المختلفة وعلى الأخص في إحياء علوم الدين يجد أنه وضع نظاماً تربوياً كاملاً شاملاً ومحدداً . ولا غرابة في هذا ، إذ أن التربية نتيجة حتمية للفلسفة فإن الفيلسوف يعمل على نشر مذهبه ومبادئه التي يدين بها فيلجأ إلى التربية يتذرع بها لتساعده على الوصول إلى تحقيق غرضه . ولقد شبه أحد الفلاسفة والمربين المعاصرين شبه التربية والفلسفة بوجهي العملة الواحدة لأن الفلسفة والتربية لا تفترقان ، فتقوم التربية بنشر المذهب الفلسفي وتعليمه للناس ، وتقوم الفلسفة بتحديد هدف النظام التربوي ورسم الوسائل والطرق التي تساعد على الوصول إلى الهدف .

وقد رسم الغزالي هدفه التربوي وفقاً لنظرته للحياة أي وفقاً لفلسفته ثم وضع المنهج العلمي الذي رآه مناسباً لتحقيق هدفه وغرضه فصنف العلوم وقسمها إلى شرعية وغير شرعية يقول[١٥] : « وأعني بالشرعية ما استفيد من الأنبياء ، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب ولا التجربة مثل الطب ، ولا السماع مثل الفقه . فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود وإلى ما هو مذموم وإلى ما هو مباح ، والمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب وذلك ينقسم إلى ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة . أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة

بقاء الأبدان على الصحة ، والحساب فهو ضروري في المعاملات وقسم التركات و الوصايا والمواريث وغيرها . وهذه العلوم لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد ، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين . فلا تتعجب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفاية ، فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفاية كالفلاحة والحياكة والسياسة والحجامة والخياطة وغيرها فإنه لو خلا البلد من الحجام لسارع الهلاك إليهم وحرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك ، فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله . وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكن يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه . وأما المذموم منه فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات والمباح منه علم الأشعار التي لا سخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه ... »[١٦] .

٤ - **علم نفس الطفل عند الغزالي :**

يبني الغزالي رأيه في علم نفس الطفل على أساس نظرته إلى النفس الإنسانية وعلى فهمه لطبيعة الطفل وغرائزه . فهو يرى أن النفس خلوة من أي نقش وفي هذا يقول : « الصبي أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش عليه ومائل إلى كل ما يمال إليه . فإن عود الخير وعمله نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة ، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب . وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالي[١٧] له . وهو في هذا يوافق أصحاب المذهب التجريبي من الفلاسفة ولاسيما أصحاب المدرسة التجريبية الإنكليزية مثل لوك وهيوم الذين كانوا يرون أن النفس تولد صفحة بيضاء خلوة من أى نقش Tabula rasa ، وأن ليس فى الفكر ما لم يكن من قبل في الحس . والطفل في نظر الغزالي تبعاً لهذا يتقبل الخير والشر على حد سواء وهو كما يقول الحديث الشريف : يولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه[١٨] . وفي هذا يقول : وكما أن الغالب في الأصل المزاج المعتدل، وإنما تعتري المعدةَ المضرةُ بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه[١٩] علماً بأن الغزالي لا ينكر الاستعدادات الوراثية التي تتحكم في عملية التعلم فهو يؤمن بأثر التربية ودورها في توجيه الغرائز وفي تقويتها وإضعافها ولكنه يعترف بدور الطبيعة الأصلية ويعرف حدود التربية والاكتساب والتطبع ، ويلتقي في هذا مع علماء النفس المحدثين فيقول : « إن النواة ليست بتفاح ولا نخل قبل أن نتعهدها بالغرس والتربية . على أن التربية لا يمكنها أن تغير

من استعداد النواة لقبول بعض الأحوال دون بعض فتجعل من نواة النخل تفاحاً وبالعكس[٢٠]، ويقول أيضاً : « فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعها وقهرها بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً ولو أردنا سلاستهما وقودها بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه »[٢١] .

وفي هذا يلتقي الغزالي مع علماء النفس المحدثين والمربين فيما يتصل بالحدود بين الوراثة والبيئة والطبع والتطبع أو ما يسمى : (Nature and Nurture) وهو يرى بوضوح أن اختلاف الطبائع لا يرجع إلى آثار التربية وحدها وإنما يتأثر أيضاً بالطبيعة الموروثة وباختلاف قوة الشهوة أو ضعفها .

بل يذهب الغزالي إلى أبعد من هذا فيقرر مبدأ الفروق الفردية التي ترجع إلى اختلاف الوراثة والاستعدادات الفطرية ويبين حدود التربية تبعاً لهذه الفروق وواجبات التربية تجاه هذه الفروق فينصح الغزالي بأن « يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ، فينفره أو يخبط عليه عقله »[٢٢] وقال : « بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد ، وفي حاله وسنه ومزاجه، وما تحتمله بنيته من الرياضة ويبنى على ذلك رياضته »[٢٣] .

وهو فوق هذا لا يرى أن الطبيعة البشرية فاسدة (كما ذهب إليه بعض المربين المسيحيين في العصور الوسطى) وينبغي قمعها وزجرها وتطهيرها . بل رأى أن للشهوات والغرائز وظيفتها وأن الغرض من التربية ليس قمعها وكبتها بل الاتجاه نحو حسن توجيهها . يقول : فإن الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجبلة فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك[٢٤]، ويرى الغزالي أن الطفل : « يولد معتدلاً صحيح الفطرة وأن أبويه يعطيانه دينهما أيا كان ، كما يتطبع الطفل بالطباع الرديئة ، ويتعلم رذيل الخصال من البيئة التي يعيش فيها ومن الطريقة التي يعامل بها ومن العادات التي يتعود عليها وكما أن جسم الطفل يكون ناقص التكوين عند الولادة وإنما يكمل ويقوى بالنمو والتربية بالغذاء فكذلك طبيعة الطفل التي فطر عليها والتي هى خيرة من يد خالقها ، تكون ناقصة التكوين ويمكن أن تكتمل وتتجمل بالتربية الصالحة »[٢٥]، وما أشبه هذا القول بما جاء في كتاب « أميل » لروسو عن تربية الصغير وطبيعته .

٥ - الغزالي وتربية الطفل :

انطلاقاً من نظرة الغزالي إلى نفسية الطفل وطبيعته فهو يرى أن التربية تبدأ من الحضانة فلا يستعمل في حضانته وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال[٢٦] ، وينبغي أن يحسن مراقبته وأن يقوى فيه خلق الحياء عند ظهوره فيه ، وأن يعلم الطريق المستقيم في تناول الطعام والمشاركة فيه ، فعليه أن يأكل مما يليه ، وألا يبادر إلى الطعام قبل غيره ، وألا يحدق النظر إليه ولا إلى من يأكل ، وألا يسرع في الأكل وأن يجيد المضغ ، وألا يوالي بين اللقم ، ولا يلطخ يده ولا ثوبه ، وعليه أن يحفظ الصبى عن الصبيان الذين تعودوا التنعم والرفاهية ولبس الثياب الفاخرة ، وكذلك الصبيان الذين ساءت أخلاقهم . ومن الطرق التي يراها الغزالي إلى إبعاد الصبى عن العبث والمجون هى شغل أوقات فراغه كأن يتعلم الصبى القرآن الكريم وأحاديث الأخيار وحكايات الأبرار وأحوالهم ، ويحفظ من الأشعار التي فيها ذكر العشق وأهله ويحفظ من مخالطة الأدباء الذين يزعمون أن ذلك من الظرف والرقة ، فإن ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذر الفساد ، ويذكرنا هذا بما قاله المربي الأمريكي جون ديوي بأن للمدرسة ثلاث وظائف أساسية هى تظهير المعلومات وتنظيمها وتبسيطها .

وينبغي أن يمنع من النوم نهاراً فإنه يورث الكسل ولا يمنع منه ليلاً ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه ولا يسمن بدنه فلا يصبر عن التنعم بل يعود الخشونة في المفرش والملبس والمطعم .. ويعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لا يغلب عليه الكسل[٢٧] .

« وأن يعود التواضع والإكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام معهم . وينبغي أن يعود ألا يبصق في مجلسه ، ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ، ولا يستدبر غيره ولا يضع رجلاً على رجل ، ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فإن ذلك دليل الكسل ، ويعلم كيفية الجلوس ويمنعه من كثرة الكلام .. وأن يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو أكبر منه سناً ، وأن يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان ويمنع من لغو الكلام وفحشه ومن اللعن والسب »[٢٨] .

ويدرك الغزالي شأن معظم المربين أهمية اللعب للطفل وحاجاته إلى ألوان النشاط الحسي «أن الصبي ينبغي أن يؤدى له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً يستريح إليه من تعب المكتب بحيث لا يتعب من اللعب فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائماً يميت قلبه ويبطل ذكاءه وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه »[٢٩] .

كما نصح الغزالي بأن يتجنب المعلم استعمال القسوة في تهذيب السلوك فقال : « أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ »[٣٠] ، كما نصح بعدم التمادي في العقاب والتأنيب ذلك لأن الصبي سوف « يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه فليكن الأب حافظاً هيبته في الكلام معه فلا يوبخه إلا أحياناً والأم تخوفه بالأب وتزجره أحياناً »[٣١] .

٦ – الغزالي والصحة النفسية :

شبه الغزالي النفس أو القلب بالجسم فإن كان الجسم صحيحاً متناسقاً في أعضائه ومتزناً فإن الجسم يكون سليماً من الأمراض ، أما إذا مرض عضو في الجسم أو اختل فإن الجسم يفقد اتزانه ويصبح سقيما ، كذلك فإن الاعتدال في الأخلاق والصفات دليل على صحة النفس (القلب) والانحراف في الخلق دليل على مرض النفس وسقمها[٣٢] ، وبإزالة المرض من جسم الإنسان يشفى ويكتسب الصحة كما أن إزالة الرذائل وتطهير السريرة يشفيان النفس من مرضها وعلتها . ويقول الغزالي إن علاج الأبدان يحتاج إلى طبيب عالم بطبيعتها وبأنواع مرضها وبوسائل علاج هذه الأمراض . كذلك فعلاج النفوس يحتاج إلى مرب عالم بطبيعة النفس البشرية وبنقائصها وبوسائل إصلاحها ، وكما يتسبب جهل الطبيب في إتلاف صحة المريض فإن جهل المعلم أو المربي يتسبب أيضاً في إفساد خلق المتعلم ، يقول الغزالي : «فكذلك الشيخ المتبوع يطبب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين ، ينبغي ألا يهجم عليه بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه وما تحتمله بنيته من الرياضة ويبنى على ذلك رياضته »[٣٣] .

وكذلك من نصائحه في هذا المجال أن يسلك المعالج سبيل التدرج مع الغلمان الذين لا يقتدرون على ترك الخلق السيىء دفعة واحدة ، وفي هذا يقول : « ومن لطائف الرياضة إذا كان المريد لا يسخو بترك الرعونة رأساً أو بترك صفة أخرى ولم يسمح بضدها دفعة أن ينقله المربي من الخلق المذموم إلى خلق مذموم أخف منه »[٣٤] ، ويقول أيضاً : « وإن كان رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ، ولا ذل أعظم من ذل السؤال فيكلفه المواظبة على ذلك حتى ينكسر كبره وعز نفسه فإن الكبر من الأمراض المهلكة وكذلك الرعونة »[٣٥] ، « وإن رأى الغضب غالباً عليه ألزمه الحلم والسكون وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء الخلق ويلزمه خدمة من ساء خلقه حتى يمرن نفسه على الاحتمال »[٣٦] .

ويؤكد الغزالي على أن أقوم الطرق لاكتساب الفضائل إنما هي الرياضة ويعني بها حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب « فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف فعل الجواد وهو بذل المال فلا يزال يطالب به نفسه ويواظب عليه تكلفاً مجاهداً نفسه فيه حتى يصير طبعاً له ويتيسر عليه فيصير به جواداً وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر ، فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة وهو فيها مجاهد نفسه ومتكلف إلى أن يصير ذلك خلقاً وطبعاً فيتيسر عليه وجميع الأخلاق المحمودة تحصل بهذا وغايته أن يصير الفعل الصادر عنه لذيذاً »[٣٧] ..

ويؤكد أخيراً على أهمية القدوة الصالحة والمثل الحسن من المرشد حتى يستطيع علاج المسترشدين فيقول : « مثل المعلم المرشد من المسترشدين مثل الظل من العود فكيف يستوي الظل والعود أعوج »[٣٨] .

٧ – نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي[٣٩] :

لقد حاول الفلاسفة على اختلافهم دراسة الظواهر النفسية المختلفة كالإحساس والإدراك والمعرفة فخلفوا لنا آثاراً لها أهمية كبيرة في تاريخ علم النفس حتى إننا نجد كثيراً من الآراء والخواطر والنظريات تناولت موضوعات هي في الحقيقة في بحوث علم النفس الحديث . وقد تناولها الفلاسفة وعلى الأخص الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي بالبحث الدقيق ، ولهذا فإن كثيراً من الحقائق العلمية الهامة التي تضمنها التراث والثقافة الإسلامية قد قذف بها العلماء المسلمون في تواضع وقلة مبالاة ، بل وفي لمحات فكرية عابرة في زاوية بسيطة من كتاب في سطر أو أقل من سطر . ومما يؤسف له إغفال بعض مؤرخي علم النفس من الكتاب الشرقيين والغربيين وحتى من العرب أنفسهم كثيراً من الحقائق العلمية رغم ثبوتها في الواقع .. وما قصة هذه النظرية التي أثبتها الغزالي ثم تلقفها آخرون وعرفت باسمهم إلا من هذا القبيل . وما السر في هذا اللبس إلا هذا السبب نفسه وهو أن المحدثين جعلوا من الوسائل التجريبية الحديثة والدراسات الغربية حجاباً كثيفاً حال دون الانتباه إلى أن الغزالي هو الذي أوضحها وقررها في أكثر من موضع في مؤلفاته المتعددة . ولو صعد هؤلاء الكتاب بأبصارهم إلى القرن الخامس الهجرى حيث عاش الإمام الغزالي لرأوا تلك المناقشة العلمية الفلسفية مع المعتزلة في موضوع مترامي الأطراف وهو ماهية الحسن والقبح العقليين ووجدوا تلك النظرية الشرطية الاقترانية التي يسندها جميع علماء النفس اليوم إلى أصحاب المدرسة

الشرطية الاقترانية وبخاصة بافلوف الذي تنسب إليه هذه النظرية والتى اكسبته جائزة نوبل لعام ١٩٠٤م لاكتشافه لها إثر دراسته للغدد الهضمية وارتكاساتها الشرطية (الاقترانية) دون الانتباه إلى أن الغزالي هو الذي قررها وكشف قانونها مع أن المنطق يقضي بأن يكون الذين وصلوا إلى غور الحقائق عن طريق فكرهم المجرد أقرب إلى الإعجاب والإجلال من الذين استعانوا على ذلك بمعاول المادة والتجربة والوسائل .

ولابد لنا من الإشارة إلى كتاب المستصفى الذي يعتبر من أنفس ما كتبه الغزالي في باب الأصول وأهمية هذا الكتاب بالنسبة لنا لكونه عرض فيه نظريةٌ الفعل المنعكس الشرطي أو كما سماها : سبق الوهم إلى العكس[٤٠] ، وذلك عندما دخل مع المعتزلة في نقاش فلسفى مستفيض حول مسألة الحسن والقبح العقليين في الأشياء ، وخرج الغزالى من هذه المناقشة بعد أن بين للمعتزلة أنهم في حكمهم على الحسن والقبح الذاتي في الأشياء انساقوا وراء أوهام اقترانية تخيلوها أحكاماً عقلية ، وبعد أن بين لهم أيضاً أن ما نراه حسناً لذاته هو في الحقيقة ليس كذلك وإنما ثبت فيه الحسن بسبب مصاحبته اللازمة لغرض من الأغراض . فالأمور كلها بحد ذاتها سواء وإنما يتصف بعضها بالحسن والآخر بالقبح نظراً لاقترانها بأغراض الناس ومصالحهم وفوائدهم ومصاحبة هذه الأمور الاقترانية اللازمة لها . ونحن من شدة إلفنا للترابط الكائن بين الذات والأمور الإضافية المصاحبة والملازمة لها ، واستمرار هذا الاقتران وهذا الارتباط الذي يظهر بين الأشياء وخواصها حتى بتنا نظن ونتوهم أن معنى الحسن أو القبح قد غدا كامناً في ذاتها لا ينفكان عن الآخر ولا ينفصل أحدهما عن الآخر . يقول الغزالي :

« لا تظهر الأشياء فى الوجود منفردة منعزلة عن الأوصاف الإضافية والأمور الاقترانية التي تصاحب هذه الأشياء ، حتى غدت هذه الأمور الاقترانية المصاحبة لهذه الأشياء وكأنها مقرونة بإطلاق بسبب استمرار الارتباط بينها ، وطول الاقتران بها وألفة الناظر لهذه الأمور متبوعة أو ملازمة لما هو مقرون بها » ويقول :.

« فإن ما يرى مقروناً بالشيء يظن أن الشيء أيضاً لا محالة مقرون به مطلقاً ولا يدري أن الأخص أبداً مقرون بالأعم والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص ومثاله : نفرة نفس السليم (وهو الذى نهشته الحية) عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى »[٤١] .

ويقترب (سكنر) من الغزالي في طريقة حدوث الربط الشرطي ، يقول سكنر : كما هو الحال بالنسبة للولد الذي احترقت أصبعه مرة من موقد حار فتعلم تجنب المواقد وما شابهها حتى ولو كانت باردة ، والشيء نفسه ينطبق على الإنسان الذى لدغته الحية مرة فتعلم تجنب كل الحيات وما شاكلها حتى ولو كانت حبلا لا يتحرك ولا يلدغ .

ولقد ميز الغزالي بين استجابة الخوف الناجمة عن الاقتران من أنها استجابة كسبية وليست فطرية ، إذ قال : إن الصبي إذا كان في بيت دخل عليه سبع أو حية ربما كان لا يخاف وربما مد اليد إلى الحية ليأخذها ويلعب بها ولم يحدث الخوف إلا إذا كان معه أبوه وهو عاقل فخاف من الحية وهرب منها ، أو يحدث الخوف إذا لدغته هذه الحية[٤٢] .

وجدير بنا أن نذكر هذا التحليل الذي قدمه (ماورر) للتعلم الشرطي الذى يشبه إلى حد كبير ما قاله الغزالي عن نفرة السليم الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى دوماً ، إذ يضرب (ماورر) مثلاً مشابهاً عن طفل عضه كلب ، فإن رؤية الكلب تصبح مثيراً مشرطاً للخوف ، وفي مناسبة متأخرة فإن رؤية هذا الكلب أو رؤية أي كلب أو ما شابه الكلب تسبب الخوف .

وفي تجارب واطسون على الأطفال ثبت أنهم علموا الاستجابة بالخوف والنفور من الجرذان البيض . فإنهم أصبحوا يخافون كل ذي فراء ولاسيما إذا كان الفراء أبيضاً حتى إن بعضهم صار يخاف من القطن .

وينتقل الغزالي إلى عرض مثال آخر لتوضيح نظريته فيقول : « وكذلك تنفر النفس عن العسل إذا شبه بالعذرة لأنه وجد الأذى والاستقذار مقروناً بالرطب الأصفر فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل وإن حكم العقل بكذب الوهم »[٤٣] .

فاستجابة الإقدام على العسل استبدلت بعد عملية الاقتران إلى العكس وهي الإحجام عن العسل والنفور عنه ، فإن الوهم الاقتراني يسبق العقل إلى العكس ، ومن هنا جاء اصطلاحه سبق الوهم إلى العكس . وفي مناسبة أخرى يورد لنا استجابة النفور من العسل إذا وجده الإنسان في محجمة الحجام مع أن المحجمة لا تغير ذات العسل وأن النفور منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر فيتوهم أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ولا يدري أنه مستقذر بصفة في ذاته[٤٤] .

ولا يقتصر كلام الغزالي على دور الأوهام الاقترانية وأثرها في تكوين المخاوف الشرطية والمحبة والكراهية الشرطية بل يتعداها لتشمل أنواع أخرى من جوانب السلوك فإن أثر الأوهام عظيم في النفس وقواها لدرجة تتأثر بها هذه القوى وتتسخر لخدمتها مطيعة للأوهام وإن كانت كاذبة حتى إن الأفعال المنعكسة اللاإرادية تصبح بعد عملية الاقتران خاضعة ومطيعة للأوهام . يقول الغزالي تحت عنوان الوهم والقوة النفسية العملية(٤٥) :

« إن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها فتحركت إلى الجهة المطلوبة حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوى الملعبة فياضة باللعاب من معادنه » . وفي هذا الكلام إشارة إلى الاشتراط الكلاسيكي للاستجابة غير الإرادية للعضلات الملساء في الأحشاء والغدد الذي تحدث عنه (بافلوف) فيما بعد . إن هذا النوع من الأشراط يسميه سكنر بأشراط السلوك الاستجابي لأن رؤية الطعام الطيب المذاق تصبح مثيراً مشروطاً لتحلب الأشداق باللعاب .

وقبل أن نغادر مثال الغزالي في الاستجابة اللعابية التي سبق بها بافلوف ، جدير بنا أن نتكلم عن النظام الدلالي أو الإشاري الذي أشار إليه الغزالي قبل أن يتكلم عنه بافلوف أيضاً . يقول الغزالي في كتبه الاقتصاد في الاعتقاد(٤٦) :

« إن صورة طعم الطعام تحدث في الفم جريان اللعاب ، كما لو نظرت إلى من يأكل حامضاً فكأنك تدرك في ذوقك إحساس الحامض على لسانك فلا فرق بين تأثير صورة الحامض الموجودة في دماغك وتأثيره بنفسه على ذوقك لأن الانفعال الجسمي هو عينه إلا أن الصورة تكون عادة أضعف من الإدراك والإحساس » .

فتأثير صورة الحامض الموجودة المحفوظة في الدماغ والذى أدركناه لمجرد ظهور الإشارات والدلائل وهي رؤية الطعام دون وضعه بالفم هو الذي أعطانا الاستجابة اللعابية الوهمية ، وكذلك كما لو وضعنا الطعام بحد ذاته بالفم لأعطانا الاستجابة اللعابية نفسها مع الاعتراف بأن الاستجابة لصورة الشيء وشكله تكون أضعف من الإحساس والإدراك للمؤثر الطبيعي وللطعام نفسه. .

ولعلنا نجد فى الاستجابة اللعابية والنظام الدلالي الذي ذكره بافلوف في أبحاثه المتأخرة ودراسته التجريبية أن الغزالي قد سبق بالكلام عن هذا الموضوع . فهو يستعمل المثال نفسه في الاستجابة اللعابية للإنسان من تأثير الطعام وأثر الإدراك الأول على الانفعال الجسمي وما تركه هذا المؤثر في الدماغ من أثر أعطى الاستجابة عينها ثانية ــ أو قريباً منها ــ دون أن

يمس بذلك العضو الحاس وإنما كان المؤثر صورة الطعام الاقترانية الموجودة في الدماغ وبهذا يعطي الدور الفيزيولوجي للدماغ الذي توصل إليه بافلوف فيما بعد .. الأمر الذي قاده إلى وضع عنوان إضافي لكتابه المشهور « الانعكاسات الاشتراطية » .. فقال عنه : بحث في الفاعلية الفيزيولوجية للقشرة الدماغية ، هذا فضلاً عن أن الغزالي يصف لنا هذه القوة الوهمية بأنها الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالأشياء الجزئية والصور الحسية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية »(٤٧) .

وتأكيداً على مكانة هذه القوة الوهمية ومكانتها في الدماغ ودورها يقول : « وهى مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ في جانبه الأخير فمحلها وآلتها الدماغ كله »(٤٨) .

والخلاصة أن مفهوم النظام الإشارى واستجابة سيلان اللعاب والدور الفيزيولوجى للدماغ وتكوين السلوك الاستجابي والوسيلي عند الغزالي كلها دليل واضح على هذا النظام الاشتراطي الاقتراني الكامل عنده ، لذا فهو صاحب النظرية الأولى في الأشراط وسبق بها بافلوف وغيره من علماء الأشراط .

ويتابع الغزالي شرح نظرية سبق الوهم إلى العكس الاقترانية بالأمثلة الحسية التي توضح الأسباب والدواعى لتشكيل الأوهام الاقترانية وما ينجم عنها من استجابات الإقدام والإحجام ترجع في أساسها إلى المستبقات المقترنة فيقول عن الإشراط العاطفي :(٤٩) « حتى إن الطبع ينفر عن حسناء سميت باسم اليهود ، إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح فظن أن القبح أيضاً ملازم للاسم »(٥٠) .

فبعد عملية الاقتران هذه بين الفتاة الحسناء التي كانت تستوجب الإقدام وبين الاسم اليهودي الذي أطلق عليها أصبح الطبع ينفر منها مع أنها تستوجب العكس .

ثم ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى ما يسمى اليوم (بتعميم المثير) فيقول : « فالمشاهدة والتجربة تدل على أن الحب يتعدى من ذات المحبوب إلى ما يحيط به ويتعلق بأسبابه ويناسبه ولكن ذلك من فرط المحبة »(٥١) . « فمن أحب الله أحب كل ما يتعلق به ومن أحب إنساناً أحب صنعته وخطه وجميع أفعاله »(٥٢) .

« وقد يحب محبوب ذلك الإنسان ومن يخدمه ومن يثني عليه محبوبه كما يحب من يسارع إلى رضا محبوبه حتى قال بقية بن الوليد : إن المؤمن إذا أحب المؤمن أحب كلبه ، والأمر كما قال وتشهد له التجربة في أحوال العشاق ويدل عليه أشعار الشعراء ولذلك يحفظ المحب

ثوب المحبوب ويخفيه تذكرة من جهته ويحب منزله ومحلته وجيرانه حتى قال مجنون بني عامر :

أمر على الديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبي ... ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً إلى سبب حب الأوطان :

وحبّب أوطان الرجال إليهم ... مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم ... عهود الصبا فيها فحنوا لذالكا

وينتقل الغزالي بعد ذلك إلى نوع آخر من أنواع الأشراط ألا وهو الإشراط الفكري(٥٣) وبهذا يعطي نظريته الاقترانية صفة الشمول حيث تتعدى المؤثرات المادية والحسية والعاطفية لتشمل أشراط الأفكار والآراء أو الأحكام ووجهات النظر ومثال ذلك يقول :

« هناك مسألة عقلية جليلة ما، تورد على بعض العوام فيقبلها ، فإذا قلت هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبت إليه »(٥٤) .

ثم يقول الغزالي : « ولا يظن الإنسان أن عملية سبق الوهم إلى العكس الاقترانية الشرطية تقتصر على الإنسان العامي بصورة خاصة ، إذ ليس هذا طبع العامي وحده بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم لأن قوى النفس كلها خلقت مطيعة للأوهام وإن كانت هذه الأوهام كاذبة وإن حكم العقل بكذب الوهم »(٥٥) .

فالأوهام تقود العضوية إلى إجراء عمل سلوك ما سواء كان هذا السلوك منبثقاً من العضلات الإرادية كالإقدام (الإقبال) والإحجام (النفور والخوف والهرب) أو منبثقاً من العضلات غير الإرادية كالكراهية والاشمئزاز أو الغدد ومفرزاتها كتحلب الأشداق باللعاب إذا توهمت شيئاً طيب المذاق .. فالسلوك المدفوع بهذه الأوهام الناجمة عن الاقتران والربط بين الأمور تشمل كل استجابات العضوية من أفعال منعكسة وردود أفعال متمثلة بالإقدام والإحجام والإقبال والنفور ، والمحبة والكراهية ، والخوف والارتياح ، واللذة والألم ، والسرور والرضى .

يستنتج الغزالي أخيراً معمماً نظريته الاقترانية فيقول : إننا حين نشاهد تعاقب حادثتين ويطول الاقتران بينهما ، فإن هذا الاقتران المشاهد يدفعنا إلى إطلاق حكم على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولاً بدون وجود أية رابطة عقلية بين الحادثتين ، وتعليل ذلك كون العادة جارية وفق الأسباب والمسببات ، ولم تخرق هذه العادة عن أمرها التي هي عليه ، فإن استمرار

هذه العادة على السير وفق ما ألفه الإنسان أكسب هذه الأمور فى أذهاننا ترسيخاً يقتضي جريان هذه الأمور وسيرها وفق العادة الماضية .

ويقول أيضاً : إن المشاهدات التى تتراءى لنا في الواقع تظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية وُالتأثير وإن لم تكن ثمة أية رابطة حتمية في واقع الحال .

فالأحكام الوهمية التي يطلقها الإنسان تقوم على أساس من الاقتران المستمر المشاهد في الواقع بين أمر وآخر . وهنا يبدو لنا الغزالي في نقده للعلية يكون قد سبق أشهر العلماء الذين انبروا لهذا الموضوع ونقدوه ، ومن الطريف أن رأى الغزالي في هذا المجال الذي عارض به رأي « الفارابي » و « ابن سينا » في السببية قد وجد له أنصاراً فى العصر الحديث فرددوه وقال به فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر ونذكر على سبيل المثال : « مالبرانش » و « هيوم » اللذين أيدا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤشرات في العالم بأجمعه في شيء هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية . وبهذا المعنى أيضاً لاحظ بعضهم أن هناك أشياء كنا نعدها عِلَلا ثم لم تلبث بعد تحليلها أن تبينا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « مالبرانش » و « بير كلي » أن يردا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة والعلة المطلقة وهي الله جل شأنه .

ولعلنا نجد « هيوم » أقرب إلى تفكير الغزالي في هذا الموضوع . وإذا كانت نظرية الغزالي في نقض العلية وتفسير العلاقة الناجمة عن تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى بالحكم الوهمي الذي تكوّن من طول الاقتران واستمراره والذي يخيل إلى الذهن ارتباطاً سببياً بينهما . وإن لم تكن ثمة أية رابطة عقلية في الواقع ، إذا كانت نظرية الغزالي هذه قد لاقت قبولاً من بعض الفلاسفة في عالم الفكر فإننا نجد أيضاً لهذه النظرية أنصاراً في العصر الحديث في ميدان علم النفس التطبيقي والتجريبي .

ويتضح لنا هذا المعنى الذي قال به الغزالي بما يسميه علماء النفس اليوم : برد الفعل الشرطي إذ ثبت عندهم بالتجربة أن أي مؤثر من المؤثرات المختلفة فى النفس إذا تكرر وجوده بمصاحبة أمر ما ولو بمحض الصدفة ، فإن هذا المصاحب يكتسب هو الآخر في النفس شيئاً من قوة ذلك المؤثر فيفعل فعله ويحقق نتيجته أو قريباً منها .

ويمثلون لذلك بالتجربة التي قام بها « بافلوف » على الكلاب حين اقترن صوت الجرس بظهور الطعام أمامها واستمر هذا الاقتران مدة من الزمن فرسخ هذا الارتباط بين الأمرين

في تصورها وأثر تأثيراً معيناً في نفوسها ولو قلنا إن الكلاب لها عقل على قدرها تفكر به لقلنا إنها ظنت أو اعتقدت أو توهمت من طول استمرار هذا الاقتران بين الجرس والطعام ، أن الجرس هو السبب المؤثر في ظهور الطعام وحضوره ، فهذه الحادثة الاقترانية الشرطية ظهرت أمام الكلاب بمظهر السببية والتأثير .

وبهذا المعنى تقريباً نجد « سكنر » صاحب الإشراط الإجرائي يبين لنا نوعاً من الإشراط الناجم عن التعزيز العارض ويطلق عليه اسم : السلوك الخرافي أو الوهمي Superstitious Behavior - Comportement Superstitieux ، ولعل أنجح مثال تجريبي على السلوك الخرافي الوهمي عند سكنر كان يحدث مع الحمام ولكن حدوثه مع البشر ليس أمراً عسيراً . فإذا حمل طالب تميمة معه إلى الامتحان وأحسن الأداء في الامتحان فإن هذه الخبرة ستجعله أميل إلى حمل التميمة إلى امتحانه القادم ، فإذا تكرر نجاحه جعله هذا أميل إلى الربط والاقتران بين حمل التميمة والنجاح وكأن ثمة ارتباطاً سببياً بين حملها والنجاح ، وبالتالى يميل إلى حملها في كل امتحان يجتازه بالرغم من أن التميمة لم تفده يقينا ، ومن أنه كان سينجح على كل حال هذا طبعاً إذا تركنا جانبا الثقة التي منحتها التميمة به مما حفزه على النجاح . وتفسير السلوك الوهمي الخرافي عند سكنر يقابل ما نحن بصدده في نقض الغزالي للعلية والسببية وتعليله لها بالحكم الوهمي . ويلتقي سكنر مع الغزالي أيضاً في موضوع تكوين الكثير من المعتقدات والآراء الشعبية واكتسابها عن طريق هذا التعلم الخرافى الناجم عن الاقتران الذي رسخ في الأذهان من طول الارتباط واستمراره .

ومهما تكن الآراء التي قيلت عن الغزالي مختلفة بين مؤيد ومعارض إلا أن الجميع متفقون على مكانته في شئون المعرفة ورسوخ قدمه فيها إذ يقف دون منازع على قمة النصف الثاني من القرن الخامس الهجري عملاقاً من عمالقة الفكر ورائداً من رواد البحث وعلماً من أعلام الحقيقة فقد حوى في عقله المتفتح نتاج الفكر الإنساني ، فهو بحق فيلسوف ومربٍّ وعالم نفس .. والإنصاف يقتضينا أن نعترف له بالعراقة وبعلو المنزلة في الفلسفة والتربية والأخلاق وعلم النفس .

إننا نقدم هذه الخلاصة الوجيزة إلى المهتمين والدارسين ليقفوا بها على أهمية تلك الآراء والأفكار والنظريات ليعرفوا أن الفلاسفة المسلمين لم يكتفوا بالنقل بل أضافوا إلى الفكر الإنساني ، أفكاراً ونظريات ذات أهمية بالغة في معرفة النفس ، وأسرارها وتربيتها ولعل مقارنتنا

بين ما توصل إليه الغزالي من أفكار وبين علم النفس الحديث والتربية المعاصرة تكشف لنا جانباً من قيمة هذه الأفكار .

ويجدر بنا قبل أن نبدي الرأي الأخير وحكمنا النهائي حول الغزالي أن نرد على أولئك المعارضين للغزالي الذين يكيلون له التهم جزافاً ويلصقون بفكره وقلمه المثالب والعيوب دون مبرر لذلك ، وسوف أترك هذا الرد للغزالي للدفاع عن نفسه حين قام نفر من المعاصرين له واعترضوا عليه بمثل ما يعترض عليه اليوم :

يقول الغزالي : « ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا ، في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم العلوم في سرائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر . وبعضها يوجد في الكتب الشرعية وأكثرها موجود معناه فى كتب الصوفية وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم (أي في كتب الأوائل) فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ، و لم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلم ينبغي أن يهجر وينكر ؟ وأقل درجة العالم أن يتميز عن العامي الغمر فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجام ،وأن يتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل وأن نفرة الطبع منه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر فيتوهم أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ، ولا يدري أنه مستقذر بصفة في ذاته .. وهذا وهم باطل وهو غالب على أكثر الخلق : فمهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا .. وإذا أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه ، وإن كان حقاً .. فأبدا يعرفون الحق بالرجال ، ولا يعرفون الرجال بالحق وهذا غاية الضلال »[٥٦] .

فمن حق الوفاء للتراث العربي إماطة اللثام عن العطاء الذى قدمه لنا علماؤنا ومفكرونا ، ومن حق الوفاء للفكر أن ندون المنجزات العربية الإسلامية في كتاب منشور ليكون لنا وللأجيال المعاصرة بعض الآثار والدروس المليئة بالعبرة والموعظة وعرفاناً بما أسداه المفكرون العرب والمسلمون في غابر العصور من أياد بيضاء على نهضة هذه الأمة وعلى تطور الفكر البشري بما فيه خيرها وصلاحها .

والحمد لله رب العالمين

الهوامـــش

(١) نسبة إلى طوس مدينة من أعمال خراسان سميت أولاً طابران فتحها المسلمون ٢٨هـ - ٦٤٩م وخربها المغول ٧٩١هـ - ١٣٨٩م فيها قبر هارون الرشيد .

(٢) يضبط اسم الغزالي على وجهين : أما بتشديد الزاي نسبة إلى غزّال على طريقة أهل خراسان وأما بدون تشديد نسبة إلى غزالة وهي علم لبلدة قرب « طوس » .

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ج٤ ص ١٠٢ .

(٤) تعلم الغزالي في جرجان على يد الإمام العلامة أبي القاسم الإسماعيلي بن مسعدة بن إسماعيل بن الإمام أبو بكر أحمد ابن إبراهيم الإسماعيلي الجرجاني توفي سنة ٤٧٧هـ - ١٠٨٥م وهو غير أبي النصر الإسماعيلي المتوفي سنة ٤٠٥هـ .

(٥) يقال إن بعض (العيارين) هم الذين قطعوا الطريق عليه ، وهؤلاء جماعة ظهرت في بغداد منذ القرن الثاني للهجرة وقاموا بأعمال تخريبية في بغداد مستغلين ضعف السلطة (راجع السبكي طبقات الشافعية ج٤ ص ١٠٣) .

(٦) عبد الملك عبد الله بن يوسف محمد الجويني ، أبو المعالي ، ولد في جوين من نواحي نيسابور سنة ٤١٩هـ - ١٠٢٨م ، رحل إلى بغداد وجاور في مكة أربع سنوات وذهب إلى المدينة المنورة فأفتى فيها ودرس ثم عاد إلى نيسابور ، اتبع مذهب الأشعري ثم دعاه الوزير (نظام الملك) الذي بنى له المدرسة النظامية في نيسابور وصار يدرس بها ويحضر دروسه كبار العلماء ، له مصنفات عديدة من أشهرها العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، الإرشاد ، والبرهان في أصول الفقه ، ونهاية المطلب فى دراية المذهب ، ويعتبر الجوينى من أئمة الشافعية توفى ٤٧٨هـ - ١٠٨٥م .

(٧) المنقذ ص ٨٧ - ٥٨ .

(٨) المنتظم فى تاريخ الأمم ج٩ ص ١٦٩ لابن الجوزي ، وهو فقيه حنبلي وخطيب ومؤرخ في ١١١٦ - ١٢٠٠م .

(٩) حيث درس مبادئهم وتعمق في أصول مذهبهم وطالع أشهر كتبهم منها كتاب : قوت القلوب لأبي طالب المكي (هو من أهل الجبل بين واسط وبغداد نشأ بمكة ورحل إلى البصرة ثم سكن ووعظ فيها توفي سنة ٣٨٦هـ - ٩٩٦م) .

ودرس الغزالي مؤلفات الشيخ الصوفي الحارث المحاسبي وأقوال الجنيد البغدادي المتوفي سنة ٢٩٧هـ - ٩١٠م ، كما درس كتب الشيخ الشبلي الذي ولد في سامراء ٢٤٧هـ - ٨٦١م وتوفي في بغداد ٣٣٤هـ - ٩٤٥م،وأبي يزيد البسطامي المتوفي سنة ٢٦١هـ - ٨٧٥م .

(١٠) مهرجان الغزالي في دمشق في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده – انظر المحاضرات التي ألقاها الأستاذ خالد معاذ بعنوان دمشق أيام الغزالي – المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية البحث ٢٢ ص ٤٧٩ – ٤٨٩ .

(١١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٣٦ – ٣٧ .

(١٢) يعتبر الإحياء من أهم كتب المواعظ ، غايته إحياء وإنماء الناحية الروحية في الفرائض الشرعية وإيصال النفس إلى ذوى محبة الله . ومن مختصريه ابن الجوزى ، كما شرحه المرتضى الزبيدى .

(١٣) من أكبر سلاطين المرابطين ، باني مراكش استولى على فاس وغزا الأندلس وانتصر على الفرنج في معركة الزلاقة سنة ٤٧٩هـ – ١٠٨٦م بايعه ملوك الأندلس بإمارة المسلمين توفي بمراكش سنة ٥٠٠هـ – ١١٠٦م .

(14) Pouyges: Essai de chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, (edite et mis a jour par Michel «Allard». Beurouth 1959) .

(١٥) إحياء علوم الدين ج١ ص ٢٣٣ فصل بيان العلم الذي هو ضروري ، وإحياء علوم الدين ج١ ص ١٤ ، ١٥ ، ١٦ .

(١٦) المرجع السابق .

(١٧) إحياء علوم الدين ، الجزء الثالث ص ٦٦ – ٦٧ .

(١٨) صحيح مسلم ٨ : ٥٢ – ٥٣ وفي الموطأ ص ٢٤١ .

(١٩) المنقذ من الضلال : ٧ .

(٢٠) المصدر السابق .

(٢١) الإحياء ج٣ ، ص ٤٨ .

(٢٢) إحياء علوم الدين ج٣ ص ٥١ .

(٢٣) إحياء علوم الدين ج٣ ص ٥١ .

(٢٤) إحياء علوم الدين ج٣ ص ٤٩ .

(٢٥) إحياء علوم الدين ج٣ ص ٥٢ .

(٢٦) إحياء علوم الدين ج٣ ص ٦٣ .

(٢٧) الإحياء ج٣ ص ٦٣ .

(٢٨) الإحياء ج٣ ص ٦٣ .

(٢٩) الإحياء ج٣ ص ٦٣ .

(٣٠) الإحياء ج٣ ص ٥٠ .

(٣١) الإحياء ج٣ ص ٦٣ .

(٣٢) يرى الغزالي أن صحة النفوس هي الاعتراف بالله والتفاني في عبادته .

(٣٣) الإحياء ج٣ ص ٥٣ .

(٣٤) الإحياء ، الجزء الأول الباب الخامس من كتاب العلم .

(٣٥) الإحياء ج٣ ص ٥٣ .
(٣٦) الإحياء ج٣ ص ٥٣ .
(٣٧) الإحياء ج٣ كتاب رياضة النفس وتهذيب الخلق .
(٣٨) الإحياء ج١ الباب الخامس من كتاب العلم .

(39) Fayez Al Haj: (1970) Le Reflexe Conditionne chazali Beyrouth .

(٤٠) انظر ندوة علم النفس والإسلام : البحث الذى قدمه الدكتور فايز الحاج إلى الندوة المنعقدة في الرياض في ١٢ ـ ١٦ ذي القعدة ١٣٩٨هـ بعنوان : نظرية الفعل المنعكس الشرطى عند الغزالي مع مقارنتها بالنظريات الشرطية والاقترانية المعاصرة . مطبوعات كلية التربية ، جامعة الرياض ـ اللجنة التحضيرية .

نظرية سبق الوهم إلى العكس عند الغزالي مع مقارنة علمية لآراء الفلاسفة المتقدمين وللنظريات الشرطية الحديثة . فايز الحاج مطبعة الفجر ـ دمشق ١٩٧١م ـ ١٣٩١هـ .

(٤١) المستصفى ط١ ج١ ص ٥٦ .
(٤٢) الإحياء ج٤ ص ١٦٤ .
(٤٣) المستصفى ط١ ج١ ص ٥٦ .
(٤٤) المنقذ من الضلال ص ٣٩ ـ ٤٠ .
(٤٥) التهافت ص ٢٢٣ .
(٤٦) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ .
(٤٧) المعارج ص ٤٨ ـ ٤٩ .
(٤٨) ميزان العمل ص ٢٧ ـ وكيمياء السعادة ص ٥١١ والمعارج ص ٤٨ .
(٤٩) المستصفى ط١ ج١ ص ٥٦ .
(٥٠) المستصفى ط١ ج١ ص ٥٦ .
(٥١) الإحياء ج٢ ص ١٦٣ .
(٥٢) المرجع السابق ص ١٦٣ .
(٥٣) المستصفى ط١ ج١ ص ٦٠ .
(٥٤) المستصفى ط١ ج١ ص ٦٠ .
(٥٥) المستصفى ط١ ج١ ص ٦٠ .
(٥٦) المنقذ من الضلال ص ٣٩ ـ ٤٠ .

المراجـــع

المراجع الخاصة بالغزالي :

١ - الغزالي : إحياء علوم الدين ، مصر ، ١٩٥٧م ط البابي الحلبي .
٢ - الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، مصر ١٣٢٨هـ ط الكردي .
٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، مصر ١٣٢٠هـ المطبعة التجارية .
٤ - الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ، مصر ١٣٠٩هـ ط٢ .
٥ - الغزالي : أيها الولد ، مصر ، ١٣٢٨هـ ضمن الجواهر الغوالي .
٦ - الغزالي : تهافت الفلاسفة ، مصر ١٩٤٧م تحقيق سليمان دنيا ط١ .
٧ - الغزالي : الجواهر الغوالي ، مصر ١٩٣٤م وفيها الرسائل العشر .
٨ - الغزالي : فرائد اللآلىء ، مصر ١٣٤٤م ط الكردي .
٩ - الغزالي : فضائح الباطنية ، مصر ١٩٦٤م تقديم عبد الرحمن بدوي .
١٠- الغزالي : المستصفى ، مصر ١٣٢٢هـ ط١ .
١١- الغزالي : معارج القدس ، مصر ١٩٢٧م ط الكردي .
١٢- الغزالي : معيار العلم ، مصر ١٣٢٩هـ تحقيق سليمان دنيا .
١٣- الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، مصر ١٣٣١هـ تحقيق سليمان دنيا .
١٤- الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصر ، ١٩٦٢م دار الكتب الحديثة .
١٥ - الغزالي : ميزان العمل ، ١٣٢٨هـ تقديم محمد أبو العلا .

المصادر الحديثة :

١ - أمين ، حسين : الغزالي من تراث العرب والإسلام ، مطبعة الإرشاد ١٩٦٣م .
٢ - أمين ، عثمان : شخصيات ومذاهب فلسفية ١٩٥٦م .
٣ - تفتازاني ، أبو الوفا : دراسات في الفلسفة الإسلامية القاهرة ١٩٥٧م .
٤ - الحاج ، فايز : الأمراض النفسية ـ الطبعة الثانية ـ المكتب الإسلامي ١٩٨٦م .
٥ - الحاج ، فايز : نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي ، مطبعة الفجر ، دمشق ١٩٧١م .

٦ – الحاج ، فايز : نظرية سبق الوهم إلى العكس عند الغزالي ، بحث إلقاه المؤلف في ندوة علم النفس والإسلام – كلية التربية – جامعة الرياض ١٩٧٨م – ١٣٩٨هـ .
٧ – الحاج ، فايز : بحوث في علم النفس العام – الطبعة الرابعة ١٩٨٦م .
٨ – دنيا ، سليمان : الحقيقة في نظر الغزالي .
٩ – دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبو ريدة ١٩٣٨م .
١٠– رفاعي فريد ، الغزالي في ثلاثة أجزاء .
١١– رمضان ، سعيد : من الفكر والقلب دمشق مطبعة الفارابي ١٩٦٥م .
١٢– رمضان ، سعيد : كبرى اليقينيات الكونية ط٢٢ مطبعة الفارابي ١٣٧٠هـ .
١٣– شيخ الأرض ، تيسير : الغزالي من أعلام الفكر العربي ط١ ١٩٦٠م .
١٤– صليبا ، جميل: تاريخ الفلسفة العربية ١٩٧١م .
١٥– عبد الدايم عبد الله : تاريخ التربية ١٩٦٥م المطبعة الجديدة .
١٦– عثمان ، عبد الكريم : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ط١ ١٩٥٦م .
١٧– عثمان ، عبد الكريم : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ط١ ١٩٦٣م .
١٨– كارا دوفو : الغزالي ترجمة عادل زعيتر ١٩٥٨م .
١٩– مدكور ، إبراهيم بيومي : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، القاهرة ١٩٤٧ .
٢٠– نشار ، على سامى : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر ١٩٥٦م .
٢١– مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ١٣٨٠هـ – ١٩٦١م المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة .

المصادر الأجنبية

1 - Arabic English Lexicon, by Ed. Wm Lane, Edinbourg, 1863 .
2 - Bouyges: Essai de chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, (edité et mis à jour par Michel (Allard), Beyrouth, 1959 .
3 - Clinical Psychiatry, by W. Mayer-Gross. Eliot Slater and Martin Roth. London 1954 .
4- Encyclopaedia Britonnica (London 1957)
5 - Encyclopedia of Islam .
6 - Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinbourh (1908 - 1920) .
7 - Fayez Al Haj: La reflexe Conditionné chez Ghazali(1970) .

8 - Farid jaber: La notion de la Marifa chez Ghazali Beyrouth les Belles Lettres, 1958 .
9 - A History of Philosophy. by Frederick copleston, London 1956 .
10 - A History of Philosophy in Islam by T.J. De Boer London 1933 .
11 - Introduction to the History of Science. by George Sarton Baltimore Vol. 1. 1927 .
12 - Uebrweg: Grundriss der Geschichte der philosophie Von Friedrich ueberweg, erster Teil Berlin 1926 .
13 - Wensinck (A.J.): La Pensée de Ghazzali: Paris, Adrien Maison-neuve 1940 .

نحو وجهة إسلامية لعلم النفس

أ.د. فؤاد أبوحطب

مشكلـة البحـث

لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن علماً من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق فى تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية . وكانت أشد هذه الحملات قسوة وعنفاً فى السنوات الأخيرة تلك التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين . وعلى عكس الحال فى المجالات الأخرى كالاقتصاد والاجتماع والفلسفة والتربية ، لم يجد هذا العلم إلا قلة من رجاله هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع ، وأقل القليل هم أولئك الذين توجهوا لمهام أكثر إيجابية فى مجال الإبداع .

وقد واجه الفريقان مشكلة المسألة ووعورة الطريق على نحو كان يمكن أن يؤدى بهم جميعاً إلى ضيق العيش لولا فسحة الأمل . وبالطبع اختلفت ــ كيفياً ــ المشكلات التى واجهها كل فريق . ونبدأ بمشكلات الذين اختاروا جبهة الرد أو المقاومة ، وأخطرها أنهم لم يكد يستمع إليهم أحد . وكانت أسباب ذلك كثيرة يرجع بعضها إلى فيلق الهجوم ويعود بعضها الآخر إلى كتيبة الدفاع .

وأقوى أسباب نجاح فريق الكتاب الإسلاميين المهاجمين ما يمكن أن نسميه « خصوصية الظرف والوقت» . فالعالم العربي والإسلامي يمر في أحواله الراهنة وزمنه الحالى بما اصطلح على تسميته « الصحوة الإسلامية» . وفى مثل هذا الظرف المؤيِّد والوقت المدعِّم تصبح كل إشارة إلى « الإسلام » لها جاذبية خاصة ووقع مميز . ولعلى لا أستبق بعض ما سوف يأتى به هذا البحث ــ ونحن لا نزال فى مطلعه ــ إذا قلت أن قليلاً مما كتب ونشر وأذيع فى السنوات الأخيرة حول « علم النفس الإسلامى » أو « أسلمة علم النفس » فيه كثير من الحق الذى أريد به وجه الحق فعلاً ، وأن كثيراً من هذا الذى قرأه الناس أو سمعوه لا يتجاوز حدود استغلال « الظرف الخاص » واستثمار « الوقت المميز » .

أما السبب الثانى لنجاح الهجوم الإسلامى على علم النفس فيرجع إلى المكانة الرفيعة لبعض المشاركين فيه . ولعلى أكتفى فى هذا الصدد بمثال واحد يغني عن الكثير ، فالأستاذ محمد قطب ــ بمكانته ككاتب إسلامى متميز وبصلة الرحم التى تربطه بالداعية والمفكر الإسلامى الكبير الشهيد سيد قطب ــ هو أول من قاد هذا الهجوم . وقد انتقلت معظم أفكاره إلى كثيرين غيره ، أشار بعضهم إلى مصدرها الأصلى ، وتبناها آخرون على أنها أفكارهم الخاصة . وفى جميع الحالات كانت حجية « الشخصية » ملزمة للكثيرين .

والسبب الثالث - فى رأينا - لنجاح الحملة الإسلامية على علم النفس هو كفاءة بعض المهاجمين فى استغلال وسائل العصر . ولعل أشهر الأمثلة فى مثل هذا الصدد الكاتب والأديب الذائع الصيت الطبيب مصطفى محمود . فاستخدام الإعلام الحديث - وخاصة الصحف السيارة والمجلات والكتب الخفيفة والتليفزيون والإذاعة - فى شن الحملة على علم النفس امتد بأثره إلى قطاعات عريضة من عامة المسلمين لا تصل إليها عادة وسائل الثقافة التى استخدمها المدافعون (الكتب الجادة ، وبحوث المؤتمرات العلمية وغيرها) . ولعل هذه النتيجة تمثل أحد أوجه الصراع بين الإعلام والثقافة فى عصرنا ، وهو صراع يتخذ فى بعض وجوهه التناقض فى المحتوى بين الخفة والعمق ، وفى الشكل بين الإقناع الوجدانى والاقتناع العقلى .

أما أسباب فشل المدافعين فترجع فى كثير منها إلى أسباب نجاح فريق الهجوم بالطبع ، مضافاً إليها مجموعة أخرى من العوامل تخص الذين استجابوا لهذا النقد أنفسهم . وعلى رأس هذه العوامل أن معظم الأصوات الجادة التى سعت للدفاع عن علم النفس أحبطت أو توقفت ، بينما سادت على السطح بضعة اتجاهات لا تنتمى إلى « الدفاع » بقدر انتسابها إلى « الحيل الدفاعية » ، إذا استخدمنا لغة سيكولوجية قد ينفر منها نقاد علم النفس .

ولكى نوضح ما حدث نقول إن النقد العنيف الذى وجهه الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس أحدث لدى بعض السيكولوجيين المسلمين والعرب حالة من التنافر المعرفى cognitive dissonance الذى يعود الفضل فى اكتشافه إلى ليون فستنجر L. Festinger عام ١٩٧٥ . وهى الحالة التى تنشأ من تعامل المرء مع النقائض (سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) . وكان أول من توصل إلى هذا التشخيص - فى حدود علمنا - مالك بدرى (١٩٨٧) .

ومنشأ ذلك أن الحالة التى عليها علماء النفس فى العالمين العربى والإسلامى ظلت ولسنوات طويلة تمتد إلى النشأة الأولى الحديثة لعلم النفس منذ أكثر من قرن ، هى ما يمكن أن نسميه حالة التوافق adaptation أو التكيف adjustment أو الاتزان والاستقرار stability أو التوازن equilibrium أو الهميوستازية homeosrtasis أو التآلف consonance (وكلها من المفردات اللغوية لعلم النفس الحديث) . فعلم النفس الذى ينتسبون إليه هو من السمات البارزة للقرن العشرين كما كانت العلوم البيولوجية سمة القرن التاسع عشر والعلوم الفيزيائية والكيميائية سمة القرون التى تلت عصر النهضة الأوروبية (يوسف مراد ، ١٩٤٧) . كما أنه العلم الذى سيحقق للإنسان القدرة على الضبط الذاتى وسيسهم فى تحقيق الضبط الاجتماعى ليتوازن مع قدرته على ضبط القوى المادية (جيلفورد ، ١٩٥٠) . وهو العلم الذى أصبح « داخل أسرة العلوم الطبيعية » (مصطفى سويف ، ١٩٦٧) . وهو العلم الذى تزداد صورته لدى جمهرة الناس بهاء وزهاء ، بالرغم من قصور الإمكانات والموارد (مصطفى سويف ، ١٩٧٠) .

وحين تعرضت هذه الصورة المشرقة لعلم النفس للنقد العنيف – وخاصة من جانب الكتاب الإسلاميين – حدث لدى علماء النفس المسلمين التنافر المعرفى ، الذى أشرنا إليه ، وما يصاحبه من قلق وصراع داخلى . وكانت معظم الاستجابات التى صدرت عنهم لحل هذا التنافر المعرفى من نوع « الحيل النفسية » أو « ميكانيزمات الدفاع » . ويعود الفضل على وجه الخصوص إلى هيشينوما (Hishinuma, 1987) فى اكتشاف أوجه التشابه بين الحيل الدفاعية وطرق حل التنافر المعرفى ، وهى جميعاً – كما يعلم السيكولوجيون قبل غيرهم – قد تكون طرقاً خائبة فى حل الصراعات ومنها الصراعات المعرفية . وهى طرق أقرب إلى المساومات السلبية منها إلى الحلول الإيجابية . وبالتالى كان أثرها على علم النفس أكثر خطراً من نقد النقاد أنفسهم .

ولم يبق أمامنا من سبيل لتجاوز المحنة إلا بالجهد الإيجابى الإبداعي من علماء النفس المسلمين . وقد أشرنا فى البدية إلى أن هذا الجهد تكتنفه أيضاً المشكلات والعوائق التى قد يكون دونها خرط القتاد . ولعل أخطر هذه المشكلات ما يسود الميدان فى وقتنا الحاضر ما يمكن وصفه بتقسيم العمل العلمى ففريق ينتمى بحكم التخصص إلى ميدان العلوم الإسلامية ، وينتمى الفريق الآخر إلى ميدان علم النفس . ولهذا ظلت الجهود تتسم بأنها تطوعية اختيارية تحكمها المصادفات بينما المهمة أرفع وأجل من أن تقتصر على جهد فرد أو بضعة أفراد ولابد أن تتوافر عليها العصبة أولو القوة التى يلم أفرادها بالموضوعين إلماماً عميقاً وواسعاً . فالمتخصص فى علم النفس الذى يتناول هذا الموضوع لا يجب أن يقتصر على ذخيرته من المعرفة فى علم النفس وإنما عليه أن يلم إلماماً دقيقاً بخصائص الإسلام عقيدة وشريعة دون الاقتصار على جانب دون الآخر . وهذا ما يجب أن يقال أيضاً عن رجال الدين الذين يتناولون المسائل النفسية من وجهة نظر إسلامية . أى أن الأمر يجب أن يتجاوز ما يسميه علم الاجتماع الحديث « توزيع العمل فى الدراسة العلمية » . (عمر حليق ، ١٩٥١) .

والجهد الإيجابى الأساسى المطلوب – فى رأينا – لتخطى الأزمة ، والذى يجب أن تكرس له الجهود فى المرحلة الراهنة هو محاولة بناء « وجهة » إسلامية Islamic Paradigm لعلم النفس تحدد « موجهات » العمل فى الميدان ، وتضع استراتيجيات ما سبق أن أسميناه « التوجيه » الإسلامى لعلم النفس (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) . وهذا الجهد الإيجابى ، إذا نجح علماء النفس المسلمون فى إنجازه ، لن يعود بآثاره عليهم أنفسهم فحسب فيحل مشكلات تناقضاتهم المعرفية ، وإنما سوف تمتد هذه الآثار – فى رأينا – إلى علم النفس الحديث كما يعيشه عالم اليوم فيقدم حلولاً لمشكلات مزمنة فيه عجزت عنها حتى الآن فلسفة العلم .

والبحث الراهن هو جهد المُقِلّ فى هذا الموضوع الهام . وفى سعينا نحو هذه الوجهة نتناول أولاً الموضوعات الآتية :

(١) تحليل ومناقشة حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس .

(٢) ردود الفعل « الدفاعية » التى صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين .

(٣) بعض الاستجابات الإيجابية لعلماء النفس المسلمين .

ثم نخصص الجزء الأكبر من الدراسة لعرض معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس وفى سبيل تحقيق ذلك نعرض ما يلى :

(١) مفهوم الوجهة Paradigm فى العلم .

(٢) بعض وجهات علم النفس الحديث .

(٣) معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

والله وحده هو الموفق والمستعان إلى سواء السبيل .

حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس : تحليل ومناقشة :

فى بحث سابق (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) عرضنا لحجج نقاد علم النفس من وجهة نظر إسلامية . وكان أكثر النقاد شهرة حينئذ – ولا يزال – الكاتب الطبيب مصطفى محمود . إلا أنه بعد انقضاء أكثر من عشر سنوات على عرضنا السابق وجدنا من المناسب أن نعيد تناول الموضوع بعد أن اقتحم الميدان نقاد جدد ، وأضيفت إلى الانتقادات حجج جديدة . ونعرض فيما يلى تحليلاً ومناقشة لهذه الحجج .

(١) الشك فى علمية علم النفس :

لعل أول الحجج وأولاها بالتحليل والمناقشة تلك التى تطعن طعناً مباشراً فى « علمية » علم النفس ، وتشكك فى إمكان قيامه كعلم . فعلم النفس عند النقاد ليس علماً بالمعنى المتعارف عليه للعلم ، بل لا تنطبق عليه شروط العلم الواجبة ، وأهمها – عندهم – اليقين والموضوعية . وكان أول من أثار هذه الحجة مصطفى محمود (١٩٧٦) ، ثم أعاد طرحها حديثاً (١٩٨٨) ، وفى الحالتين كان التناول – على طريقته – على المستوى الإعلامى العام والصحف اليومية والكتب الخفيفة . أما أول من طرح هذه القضية على المستوى الأكاديمى فكان إسماعيل الفاروقى (Al-Faruqui, 1977) حين دمغ العلوم الاجتماعية بصفة عامة – ومنها علم النفس – بأنها جميعاً علوم زائفة . ويشبه ذلك الموقف الفلسفى لتوفيق الطويل (١٩٨٣) الذى أنكر أيضاً على علم النفس علميته بسبب نقص موضوعيته . ولعل هذا ما دفع محمد رشاد خليل (١٩٨٧) إلى القول بأن إنكار قيام العلوم الإنسانية جاء أولاً من الفكر الغربى ذاته مستنداً فى ذلك إلى الآراء فيلسوف العلم الفرنسى موى (١٩٦١) ،

على الرغم من أنه كانت لديه حجة أقوى عند فيلسوف الوضعية الأشهر أوجيست كونت الذى رأى منذ قرنين من الزمان أن علم النفس ما هو إلا مجموعة من المعارف يمكن أن تتوزع على نحو أفضل بين علوم أكثر موضوعية هى البيولوجيا (علم الأحياء) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) .

والواقع أن رفض علم النفس لأنه - كما يقال - لا تنطبق عليه شروط العلم الواجبة كاليقين والموضوعية حجة متخلفة . وحسبنا أن نشير إلى أنّ مفاهيم اليقين والموضوعية - فى الأبستمولوجيا المعاصرة - تتعرض لتطور كبير إلى حد يدفعنا إلى القول بأنه لا يوجد فرع من فروع العلم التجريبى - ومنه العلوم الفيزيائية - يؤدى إلى المعرفة اليقينية . ولا توجد ملاحظة بشرية معصومة من الخطأ infallible . وكل ما تطمح إليه العلوم التجريبية فى الوقت الحاضر أن يكون ما يقرر الملاحظ حدوثه اكثر احتمالاً فى الحدوث بنسبة عالية من « اليقين » ، كما أن ما يلاحظه يكون أكثر احتمالاً فى الاتفاق عليه مع غيره من الملاحظين بنسبة كافية من « الموضوعية » . وكل ذلك يعتمد على ما يمكننا أن نستنتجه من دقته وثباته وغير ذلك من الحقائق المتعلقة بعملية الملاحظة .

والرفض بحجة اللاموضوعية واللايقين فى علم النفس ذاته له تاريخ قديم ، بل وكانت صورته أكثر عنفاً من نقد النقاد ، وأشهر أمثلته التطرف السلوكى فى أطواره المتعددة . وقد ناقشنا هذا الاتجاه فى موضع آخر وبينا آثاره فى علم النفس الحديث ، ومعظمها آثار سلبية وصل بعضها إلى مستوى « المحنة » ، وليس أقلها اهتمام هذا العلم - فى إطاره السلوكى - بالصور الدنيا والبسيطة من السلوك ، وإهمال النشاط العقلى والمعرفى الراقى للإنسان (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) .

وبالطبع فإن هذه الحجة عند نقاد علم النفس من الكتاب الإسلاميين لا يقصد بها الدعوة إلى مزيد من التطرف « الموضوعى » ومزيد من التشدد « اليقينى » كما فعل السلوكيون وأشياعهم ، وإنما تتضمن نوعاً من الحكم « بالإعدام » على هذا العلم ، مادامت تعوزه الموضوعية ومادام لا يستطيع تحقيقها . وقد أشرنا إلى تهافت هذه الحجة فى ضوء طبيعة الملاحظة فى العلم عامة ، ونشير إلى تهافتها أيضاً فى ضوء التناقض الذاتى الذى وقع فيه بعض الكتاب فى دعوتهم إلى « إلغاء » علم النفس بسبب لاموضوعيته ولايقينه ، وإلى « بناء » علم نفس إسلامى فى وقت واحد ، فهل يعنى ذلك أن دعوة البناء عندهم تتضمن أن يقوم « علم النفس الإسلامى » على الأسس الموضوعية للعلوم الطبيعية مادام علم النفس الذى ينقدونه لا تتوافر فيه هذه الأسس ؟!

إن الإجابة على هذا السؤال ليست بالإيجاب قطعاً . وكل ما نستخلصه من كتابات النقاد الذين استخدموا هذه الحجة بإسراف شديد أنهم يرفضون « المنحى الأمبريقى » ampirical الذى غلب على علم النفس الحديث منذ نشأته . وهو موقف يوافقهم عليه معظم الكتاب المحدثون فى علم النفس وفى نظرية المعرفة ، ومنهم أقطاب أمبريقيون قدامى لهم باع طويل من أمثال كارناب وبردجمان . ويكفينا أن نشير إلى اهتمام فلسفة العلم المعاصرة بالعوامل «الشخصية» و« الذاتية » فى المعرفة كالحساسية والتمييز والاستبصار والحكم الشخصى والحدسى ، بالإضافة إلى ما أسماه بولانى (Polanyi, 1958) بالمعرفة الضمنية tacit والاندماج indwelling ، وما دعا إليه بردجمان – مؤسس الإجرائية – فى سنواته الأخيرة من ضرورة العودة إلى الاهتمام بالاستبطان وملاحظة شاهد العيان .

أضف على ذلك أن « تيار العلم الطبيعى » الذى يعتبره نقاد علم النفس محكاً « لعلمية » هذا العلم أو « لاعلميته » إنما يعتمد على « تيار » ذلك العلم الطبيعى كما كان فى القرن التاسع عشر ، وهو يختلف عن مفهوم « العلم الطبيعى » نفسه كما يقدمه علماء العصر الحاضر . فعلم القرن التاسع عشر – رغم اعتماده بالطبع على الملاحظة – إلا أنه استبعد الملاحظ استبعاداً كاملاً . ولكن علماء الفيزياء المحدثين من أصحاب نظرية الكم والنظرية النسبية أكدوا أن الملاحظ لا يمكن تجاهله . ومن ذلك مثلاً أن مقياس الزمن الذى يلعب دوراً هاماً فى كل العلوم الطبيعية إنما هو « نوع من الزمن الخاص بالملاحظ » . وفى ذلك يذكر أستاذ الفيزياء الشهير بوندى Bondi أنه فى حالة السرعة العالية فإن الذى يعنينا هو « الأزمنة الخاصة التى لا تقع تحت حصر والتى تتحدد فى زمن عام مستقل » (عن Burt, 1964) .

عجيب إذن موقف النقاد الإسلاميين لعلم النفس من قضية الموضوعية واليقين فى هذا العلم . إنهم يرفضونه بسبب نقص « موضوعيته » وزيادة «ذاتيته» على عكس خصائص العلوم الطبيعية – كما يتصورونها ، فى الوقت الذى نجد الفروع المتقدمة من علم الفيزياء تتحول تدريجياً إلى « الذاتية » .

(٢) مادية علم النفس :

الحجة الثانية التى يطرحها النقاد الإسلاميين لعلم النفس هى غلبة الاتجاه المادى عليه بحيث جعله يتصور « النفس الإنسانية » تصوراً مادياً . فالإنسان عند سيجموند فرويد هو مجموعة « غرائز » تتطلب الإشباع المادى المباشر (مصطفى محمود ، ١٩٧٦ ، ١٩٨٨) . وهو عند السلوكيين « آلة ميكانيكية معقدة لا تحركه دوافع موجهة نحو غاية ، بل مثيرات فيزيقية تصدر عنها استجابات عضلية وغددية مختلفة » (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧) .

وحتى تتضح لنا الأمور ولا تختلط أمامنا الأوراق علينا أن نعود بالمسألة إلى أصولها فى ثنائية المثالية idealism والواقعية realism ، والتى يردها معظم مؤرخى الفلسفة إلى أفلاطون « المثالى » وأرسطو « الواقعى » ، ولو أن المسألة فى رأينا لها فى الفكر الإنسانى منذ نشأته فى الحضارات « القبل - يونانية » (وهذا موضوع لا يتسع البحث الحالى لتناوله وتفصيله » . وقد نشأت عن هذه الثنائية الأساسية معظم الثنائيات الأخرى فى تفكير الإنسان : الروح والمادة ، العقل والجسم ، العلم والدين ، الفطرة والخبرة وغيرها مما سنعرض له بالتفصيل فى هذا البحث فيما بعد .

وفى محاولة حل مشكلة العلاقة بين طرفى هذه الثنائية (أو الثنائيات) قدمت حلول كثيرة يمكن تصنيفها إلى فئتين أساسيتين : الأحادية monism والثنائية dualism وفى كل منهما فئات فرعية كثيرة كان لها جميعاً أثرها وصداها فى العلم عامة ، وفى علم النفس خاصة . ولنتناول المسألة فى إطار يخصنا وهو إطار العلاقة بين العقل والجسم .

يلخص ماريو بنجى (Bunge, 1980) الحلول المختلفة التى قدمها فلاسفة الغرب ومفكروه لهذه المشكلة فى عشرة حلول يوضحها الجدول رقم (١) . وهى حلول مصنفة إلى القسمين الأساسيين : الأحادية السيكوفيزيائية ، والثنائية السيكوفيزيائية وفى كل منهما خمسة حلول مختلفة . ويشمل الجدول أشهر الممثلين لكل اتجاه فى العصر الحديث .

جدول رقم (١) الحلول المختلفة التى قدمت لمشكلة العلاقة بين العقل والجسم

(عن Bunge, 1980)

الأحادية السيكوفيزيائية	الثنائية السيكوفيزيائية
(١) كل شىء هو العقل (المثالية ، الظاهراتية أو الفينومينولجيا) : بركلى ، فخته ، هيجل ، ماخ ، وليم جيمس ، وايتهد ، كارل روجرز ، ماسلو .	(١) العقل والجسم مستقلان . لا يوجد لهذا الاتجاه أنصار فى العصر الحديث سوى فتجنشتين .
(٢) كل من العقل والجسم (المادة) ليسا إلا مظاهر مختلفة لشىء واحد (الأحادية المحايدة ، وجهة النظر المزدوجة) : اسبينوزا ، وليم جيمس أيضاً ، برتراندرسل ، كارناب شليك ، فيجل .	(٢) العقل والجسم متوازيان (التشاكلية السيكوفيزيائية) : ليبنتز ، لوتز جاكسون ، بعض أصحاب نظرية الجشطالت فى علم النفس .
(٣) لا يوجد شىء اسمه العقل ولا يوجد سوى الجسم أو المادة (مادية الحذف أو الاستبعاد ، السلوكية فى علم النفس) : واطسون ، سكنر ، ترنج ، رونزى ، كوين .	(٣) الجسم (المادة) يؤثر فى العقل أو يسببه أو حتى يفرزه (الظاهرياتية المضافة) : فوجت ، برود ، آير ، بتشتى ، هكسلى .
(٤) العقل مادة أى جسم (المادية الاختزالية أو الفيزيائية) : توماس هوبز ، لاشلى ، سمارت ، أرمسترونج ، فيرابند ، واطسون والسلوكيون أيضاً .	(٤) العقل يؤثر فى الجسم (المادة) ويسببه أو يتحكم فيه أو يحييه (مذهب حيوية المادة) : سيجموند فرويد ، سبرى ، كارل بوبر ، تولمين .
(٥) العقل هو مجموعة من الوظائف أو الأنشطة المنبثقة من المخ وهو مادة (المادية الانبثاقية) : ديدرو ، تشارلز داروين ، شنيرلا ، دونالدهب ، بندرا .	(٥) العقل والجسم (المادة) متفاعلان (التفاعلية) ديكارت ، وليم مكبد وجل، ايكلس ، كارل بوبر أيضاً ، مارجوليس .

وهكذا يتضح لنا أن مادية واطسون مؤسس السلوكية فى علم النفس تختلف عن « مادية » فرويد مؤسس التحليل النفسى ، وهما اللذان صنفا عند النقاد الذين استخدموا حجة « مادية علم النفس » على أنهما فى فئة واحدة . بل حقيقة الأمر أنه إذا كان واطسون مادياً مسرفاً (مادية الحذف والاختزال معاً) فإن فرويد ينتمى إلى الاتجاه الثنائى أو الإثنينى مع جعل الأولوية النسبية للعقل (أى ما ليس مادياً) . أضف إلى ذلك أنه لا تقتصر الاتجاهات فى علم النفس الحديث فى النظر إلى هذه المسألة على هذين الاتجاهين وحدهما . فجميع الاتجاهات المتضمنة فى الجدول رقم (١) لها ممثلوها فى هذا الميدان ابتداء من المادية المسرفة عند واطسون وحتى المثالية المسرفة عند وليم جيمس من قَبْل والفينومينولوجيين من بَعْد .

وعلى هذا فإن تلخيص الموقف النظرى الراهن لعلم النفس على النحو الذى عرضه النقاد فى مطلع هذه الفقرة - يبسط الأمور على نحو يخل بالحقيقة من ناحية ، ويظلم هذا العلم من ناحية أُخرى .

ومن الطريف أن بعض هؤلاء النقاد (مصطفى محمود ، ١٩٧٦ ، ١٩٨٨ ، حسن الشرقاوى ، ١٩٨٨) يقبلون فى نفس الوقت العلم « الطبيعى » بصورته كما يأتى بها الغرب . فهذا العلم عندهم « محايد » والحقائق العلمية فيه « واحدة » (مصطفى محمود ، ١٩٧٦) ، وهو علم من النوع التكنولوجى المسخر ليس حكراً على أحد دون غيره بل هو علم يشترك فيه « الإنسان المؤمن وغير المؤمن » (حسن الشرقاوى ، ١٩٨٨) . ولا ندرى كيف غاب عنهم ، وهم ينتقدون بضعة اتجاهات فى علم النفس الحديث غلب عليها الطابع « المادى » ، أن « المادية » فلسفة حياة . وإذا كانت قد تركت بصماتها صريحة – بحيث استطاع النقاد إدراكها – فى بعض اتجاهات علم النفس ، وربما غيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية ، فإن « جراثيمها » مضمرة خفية فى العلوم « الطبيعية » التى يقبلونها ويتحمسون لها . ولا ندرى كيف لا يدرك هؤلاء النقاد وغيرهم ما أحدثته منابع العلم الطبيعى ومراجعه الأصلية « المحايدة » – كما يقولون – من صراع بين « العلم »و « الدين » لدى المسلمين من المثقفين والعامة . وقد أشار إلى هذه المسألة أحد علماء الجيولوجيا المسلمين المعاصرين (زغلول النجار ، ١٩٧٦) حين حلل مصادر التحدى الحضارى الذى يتعرض له المسلمون اليوم وخص منها « ما يحمله تيار العلم – الوافد إلينا من الغرب ومن الشرق – من خلفية إلحادية واضحة فى طياته جعلت من الكفر بكل ما هو غير مادى سمة هذا « العصر » .

وهذه « المادية العلمية » التى ترى أن الحقيقة كلها تكمن فى المادة تمثل ما يسميه مؤرخ الحضارة الشهيرة توماس برى Thomas Berry (فى أغروس وستانسيو ، ١٩٨٩ : ١٥) « النظرة القديمة للعلم » والتى تأسست على يد نيوتن فى القرن السابع عشر ، وتأصلت على

يد هولباخ فى أواخر القرن الثامن عشر وأحرزت تقدماً هائلاً فى القرن التاسع عشر . ومفهوم النظرة عنده أشبه بمفهوم الوجهة أو المنظور Paradigm عند توماس كون (Kuhn, 1970) . إلا أن العلم منذ مطلع القرن العشرين تعرض لتغيرات جوهرية مثلت على حد تعبير برى « نظرة جديدة للعلم » أو « وجهة جديدة » له على حد تعبير كون . وكان أقطاب التغير عديدين ابتداء من أينشتين وهايز ينبرج ورذر فورد فى الفيزياء ثم بنفيلد فى مجال فسيولوجيا المخ وحتى ماسلو فى ميدان علم النفس . وقد تغيرت نتيجة لذلك الأسس الفلسفية للعلم . وبدأ التمييز فى العلوم الطبيعية ذاتها بين الوجود الواعى والوجود المادى . وأصبح اختزال أولهما فى ثانيهما محض عبث ميتافيزيقي . وأدلة بنفيلد النيرولوجية على وجه الخصوص أكدت ذلك . فالمخ هو « مقر الإحساس والذاكرة والعواطف والقدرة على الحركة . ولكنه فيما يبدو ليس مقر العقل أو الإرادة » ، ومعنى ذلك « أن العقل البشرى والإرادة البشرية ليس لهما أعضاء جسدية » (أفروس ، ستانسيو ، ١٩٨٩ : ٣٩) ، وأن العقل لا المخ هو الذى يراقب ويوجه فى وقت واحد . والعقل هو المسئول عن « الوحدة التى نحس بها فى جميع أفعالنا وأفكارنا وأحاسيسنا وعواطفنا » (المرجع السابق : ٤٢) .

ويرى بنفيلد أن تشبيه المخ بالكومبيوتر هو تشبيه صحيح ، ومادام الأمر كذلك فإن هذا الكومبيوتر البيولوجى لابد من أن تبرمجه قوة قادرة على الفهم المستقل . وهو بالطبع هنا العقل . ويسخر من « المادية » سخرية لاذعة هنا حين يقول : إن توقع العثور على العقل فى أحد أجزاء المخ أو فى المخ كله أشبه بتوقع كون المبرمج جزءاً من الكومبيوتر (المرجع السابق : ٤٢) . وأى توقع بأن يقوم المخ أو بعض أجزائه – مهما تعقدت – بما يقوم به العقل أمر مستحيل تماماً . وبنفس الدرجة من الاستحالة توقع انبثاق العقل من المادة . وعلى ذلك فإن العقل جوهر متميز ومختلف عن الجسم .

ويخلص عالم النيرولوجيا الشهير وفيلسوف العلم الأشهر والحائز على جائزة نوبل فى الطب السير جون إكليس J. Eccles من هذه النتائج إلى أن العقل والإرادة (والروح بالطبع) حقيقتان غير ماديتين وبالتالى فهما لا تخضعان بالموت للتحلل الذى يطرأ على الجسم والمخ كليهما . وهكذا تحققت نبوءة كريس مريسون منذ بضعة عقود بأن « العلم يدعو للإيمان » .

ونموذجا السلوكية والتحليل النفسى – موضع نقد النقاد – ينتميان إلى « الوجهة القديمة للعلم » . وبالطبع كان لابد « للوجهة الجديدة » أن تنعكس بآثارها على علم النفس فى عصرنا الحالى . ولنأخذ شهادة اثنين من غير أهل الاختصاص حتى يكون موقفنا أكثر حياداً . لقد تناول (أغروس ، ستانسيو ، ١٩٨٩) أثر النظرة الجديدة على علم الفيزياء (نظرية النسبية وميكانيكا الكم) فى التركيز على محورية العقل ، وعلى فسيولوجيا المخ التى أثبتت استقلال

العقل واستحالة اختزاله إلى مادة . ثم ينتقلان إلى علم النفس فيقولان :

« وفى علم النفس المعاصر حركة تتجه إلى النتيجة ذاتها ، وهى أولية العقل . ففى أعقاب الحرب العالمية الثانية شعر كثيرون من علماء النفس أن إخضاع العقل للغريزة فى طريقة التحليل النفسى ، وإلغاء العقل فى السلوكية ، قد أفضيا إلى تجريد الإنسان من إنسانيته فى علم النفس ، معتبرين أن هذا موقف لا يطاق فى فرع من فروع المعرفة مكرس لخدمة الجنس البشرى . وأخيراً التحمت فى الخمسينيَّات من هذا القرن قوة ثالثة فى علم النفس إلى جانب القوتين الأخريين : التحليل النفسى والسلوكية » (ص ٨٥ – ٨٦) .

وهذه « القوة الثالثة » هى التى أطلق عليها فيما بعد (فى مطلع السبعينيَّات) اسم « علم النفس الإنسانى » Humanistic Psychology وفيه تحتل « القيم » محور الاهتمام . فإذا أضفنا إلى ذلك ما شهده العقدان الأخيران من تطور فى مجال « علم النفس المعرفى Cognitive Psychology نجدنا بالفعل بإزاء ثورة حقيقية فى علم النفس الحديث . يمكن استثمارها على نحو أفضل فى أى محاولة لبناء وجهة إسلامية لعلم النفس . وهذا ما فعله فراجر ,Frager) 1987 (بالنسبة لعلم النفس الإنسانى على وجه الخصوص .

(٣) بناء علم النفس على أساس الطبيعة الحيوانية للإنسان :

يوجه النقاد الإسلاميون إلى علم النفس نقداً آخر خلاصته أنه يبنى الطبيعة البشرية على أساس حيوانى مسترشداً فى ذلك بنظرية التطور . فإذا أضيف إلى ذلك أن نظرية التطور – كما يرونها – تنكر الخالق والخلق وتقول بالطبيعة المتطورة التى تحكمها قوانين تنازع البقاء والبقاء للأصلح أصبحت وجهة نظر علم النفس لا تعترف – عندهم – بالروح الإنسانى الذى تميز به الإنسان عن بقية الحيوانات (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧) .

وقبل أن نناقش هذه المسألة نذكر أن النمذجة الحيوانية Animal modeling فى تاريخ علم النفس اتخذت وجهتين أساسيتين : إحداهما سعت إلى التعميم الامتدادى (الاستكمال) من الحيوان إلى الإنسان ، والآخر اتخذت الاتجاه العكسى أى التعميم الامتدادى من الإنسان إلى الحيوان .

والتعميم الامتدادى (أو الاستكمال) Extrapolation يقصد به مد ظاهرة معينة (أو وظيفة معينة) بحيث تتجاوز الحدود المعلومة لها . والمفهوم فى أصله مفهوم رياضى ويتضمن فى جوهره أن الوظيفة (أو الدالة) الممتدة – كما تظهر فى صورة منحنى رياضى – يجب أن تكون ممهدة smooth ومتصلة continious . ولهذا إذا حدث أى خلل أو انفصال أو انقطاع فيها يؤدى ذلك إلى دحض التعميم أو الاستكمال وإثبات بطلانه .

ونبدأ الآن فى مناقشة النوع الأول من التعميم ، أى الاستكمال من الحيوان إلى الإنسان ، وتفسير السلوك الإنسانى فى ضوء نتائج البحث على السلوك الحيوانى . وهذا الاتجاه ينتمى فى جوهره إلى التقليد التطورى الكلاسيكى ، وكانت السلوكية فى جميع مراحلها أكثر دعاته حماساً وتطرفاً . فاهتمت على وجه الخصوص بالتعلم البسيط ، وظهر عندها التمييز المشهور بين الاشتراط الكلاسيكى والاشتراط الإجرائى ، وتجاهلت العمليات العقلية العليا ، وتبنت منطلقاً – كان أقوى ممثليه كلارك هل – يرى أن هذه العمليات العليا يمكن اشتقاقها من المسلمات التى تحكم مبادىء السلوك الأساسية ، ومن خلال تطبيق مبادىء الاشتراط التى يجب أن تستخلص أولاً من نتائج البحوث على الحيوان أو على أبسط استجابات الإنسان . وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن أى علم فعال للسلوك يجب أن يكون قادرا على اكتشاف الظواهر السلوكية الأولية حتى يمكن تحليل الآراء المعقدة فى ضوئها ، ثم إثبات مدى ملاءمة التحليل باستخدام التركيب المناسب .

وقد ظلت السلوكية الجديدة – عند كل من كلارك هل وسكنر – تنتظر لأكثر من عشرين عاماً (١٩٣٠ – ١٩٥٠) الوصول إلى الاشتقاقات الثانوية من المبادىء الأولية للسلوك البسيط لتطبيقها على « العمليات العليا » . إلا أن ذلك لم يحدث لأسباب منهجية وابستمولوجية تناولناها فى موضع سابق (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٢) . بل فشلت بعض المحاولات – عند سكنر خاصة – لتفسير السلوك اللغوى عند الإنسان فى ضوء قواعد التسلسل والتشكيل ، وكان هذا الفشل بداية لظهور علم اللغة الحديث عند تشومسكى ثم علم النفس اللغوى فيما بعد (آمال صادق ، ١٩٨٩) . وهكذا كان موقف السلوكيين أشبه بشخصيات مسرحية صمويل بكيت الشهيرة التى ظلت تنتظر جودو الذى لا يجىء أبدا .

وظاهرة السلوك اللغوى خاصة أثبتت الفجوة والانفصال فى دالة (أو منحنى) الاستكمال من سلوك الحيوان إلى السلوك الإنسانى . وقد دفع ذلك وغيره بعلماء النفس المعاصرين إلى تجاوز السلوكية ، واعتبار سلوك الإنسان « فئة مستقلة » . وبهذا أسقط علم النفس الحديث افتراض « حيوانية » الإنسان .

ويصدق نفس القول على الاتجاه العكسى فى الاستكمال : أى من الإنسان إلى الحيوان . ونحب أن نذكر أن الأساس النظرى للاتجاهين واحد وهو افتراض مبدأ المتصل البيولوجى biological continuum بين الأنواع ، وهو مبدأ يتضمن بالطبع احتمال التعميم فى اتجاهى المتصل . وخلاصة هذا الاتجاه استخدام مفاهيم الخبرة الإنسانية – وخاصة العمليات المعرفية –

فى وصف سلوك الحيوانات الأخرى ، وهذا – فى رأى هونج Honig – أيسر فى وضع الصيغ النظرية (فى Hulse, et. al 1978). وإذا كان الاستكمال من النوع الأول يتحرك صاعداً فى المتصل البيولوجى « من الأدنى إلى الأعلى » ، فإن هذا « الاتجاه المعرفى » للسلوك الحيوانى يفتح الطريق للتحرك من أعلى إلى أدنى . وفى كلتا الحالتين يستخدم المنهج التمثيلى analogical (*) .

وفى ضوء هذه الاستراتيجية أجريت دراسات عديدة نشأ عنها مجال خاص سمى « السلوك المعرفى المقارن » تناول ذاكرة الحيوان وخريطته المعرفية وتعلمه النمط التسلسلى من السلوك وذكاء الحيوان وسلوكه اللغوى (هولس وآخرون ، ١٩٨٣) . إلا أن هذا الاتجاه مرة أخرى لم يقدم أدلة على اتصال الإنسان بالحيوان . وكان مقتله مرة أخرى أيضاً فى دراسة السلوك اللغوى . فقد أجريت سلسلة من البحوث على تدريب القردة والشمبانزى والغوريلا على ما يشبه اللغة البشرية ، حظيت باهتمام بالغ من وسائل الإعلام وعرضناها بالتفصيل فى موضع آخر (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) إلا أن النتائج أكدت مرة أخرى تفرد الإنسان واستقلاله بالسلوك اللغوى عن أى نوع حيوانى آخر . وهكذا أيضاً افتراض « إنسانية » الحيوان .

وقد صاحب ذلك كله تغير جوهرى فى صميم « علم التطور » والخطأ الجوهرى الذى لا يزال شائعاً هو توهم أن هذا العلم لا يزال حتى وقتنا الحاضر تسوده نفس النظريات التى صاحبت نشأته والتى اقترحها العالم الفرنسى لامارك (١٧٤٤ – ١٨٢٩) ، والعالم البريطانى تشارلز داروين (١٨٠٩ – ١٨٨٢) فى القرنين الماضيين . لقد أصبح هذا العلم فى الوقت الحاضر يجمع أدلته من عدة فروع بيولوجية متطورة هى على وجه الخصوص : علم التشريح المقارن ، وعلم الأجنة ، وعلم التصنيف الحيوانى ، وعلم الحفريات ، وعلم التوزيع الجغرافى للحيوانات ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم الوراثة . كما أصبحت تسوده الآن نظرية ذات مواصفات مختلفة عن النظريات الكلاسيكية السابقة هى النظرية التركيبية الجديدة والتى نمت حثيثاً طوال السنوات الخمسين الماضية ولا تزال تنمو حتى الآن ، ولا يتسع المقام لتناولها ويمكن الرجوع إلى أحد المصادر المبسطة المتخصصة (علم الدين كمال ، ١٩٧٣) . ويكفى أن نذكر مجموعة من الحقائق الهامة التى يتفق عليها علماء البيولوجيا وعلماء النفس فى هذا الصدد ، وهى :

(أ) أن بحوث التطور أثبتت وجود ما يسمى الآن الخصائص المميزة للنوع - species

---

(*) هو منهج يستخدم حين يستدل بالسلوك الظاهرى على الحالات الشعورية لدى الآخرين – ومنهم الحيوانات – وذلك بالقياس إلى الحالات الشعورية التى يختبرها الملاحظ فى نفسه وبشكل مباشر . ويطلق فى حالة تطبيق هذا المنهج على الحيوان « الأنسنة » ، أى خلع الصفات الإنسانية على الحيوان .

specific ، وهذا يعنى أن الاختلاف بين الأنواع اختلاف كيفى ، أى اختلاف فى النوع وليس فى الدرجة كما كان شائعاً من قبل (هولس وزملاؤه ، ١٩٨٣) .

(ب) أن علماء التطور لا يقولون بانحدار الإنسان من أصل حيوانى (وخاصة القرد كما يشيع بين عامة الناس) . فإذا كانت لكل نوع حيوانى خصائصه المميزة له كيفياً ، فلابد أن يكون للإنسان بالضرورة ما يميزه كيفياً عن المستوى الحيوانى مهما بلغ رقيه .

(جـ) أن عدم الاتصال بين الإنسان والحيوان فى مظاهر بيولوجية كثيرة يؤكد مرة أخرى استقلال الإنسان وتميزه . فالتعميم الامتدادى فى هذه الحالة لا تتوافر فيه قواعد الاستكمال الصحيح ، كما سبق أن أوضحنا (Blackman, 1983) .

(د) أن بحوث علم النفس الحيوانى لا تعنى بالضرورة أى معنى تطورى . ففى بعض الأحيان يكون ذلك لدراسة سلوك الحيوان فى ذاته . كما أن اللجوء إلى دراسة الحيوان قد يكون لأسباب « قيمية » تتصل باستحالة البحث على الإنسان فى بعض الأحوال . بالإضافة إلى أن بعض الحيوانات تصلح لأنواع معينة من البحوث . ناهيك عن الظروف العملية الميسرة التى تهيؤها دراسة الحيوان (راجع ديفيد وف ، ١٩٨٣ : ٢٧ - ٢٩) .

(هـ) أن قبول حقيقة التطور فى العلوم البيولوجية لا يعنى بأى حال من الأحوال أى تشكك فى الإيمان ، فكثيرون من علماء هذا العلم يؤمنون بأن جميع العمليات التطورية لم تحدث جزافاً بل بإرادة الخالق سبحانه وتعالى (علم الدين كمال ، ١٩٧٣) .

(و) أن دراسة السلوك الحيوانى قد تفيدنا فى فهم السلوك الإنسانى فى بعض أحواله وخاصة حين ينحط إلى هذا المستوى ، فتغلب عليه الغريزة ويفقد العقل قدرته على التحكم فيه ، ويظهر ذلك خاصة فى بعض حالات المرض أو الانحراف .

وهكذا تبدو لنا حجة اتهام علم النفس الحديث بأنه يحط من شأن الإنسان ويخلع عليه طابعاً « حيوانياً » قد تجاوزها هذا العلم منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، وكان النقد داخلياً أكثر منه خارجياً وقد ساعد ذلك علمنا على مسايرة تيار العصر فى فلسفة العلم على النحو الذى بيناه فى الفقرة السابقة (حول مادية علم النفس) .

(٤) الربط بين علم النفس والتحليل النفسى (وخاصة عند فرويد) :

لا يكاد يرى النقاد الإسلاميون - باستثناءات قليلة - من علم النفس وعلمائه إلا العالم النمسوى الشهير سيجموند فرويد Sigmund Ereud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) ، حتى إننا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إنه أكثر الشخصيات - ربما بعد إن لم يكن قبل كل من كارل ماركس

وتشارلز داروين – استهدافًا للنقد . وهو على وجه اليقين أكثر الشخصيات السيكولوجية تعرضاً له . وقد أدى ذلك إلى تبسيط المسألة وأشاع بين الناس لوناً من التطابق والخلط بين علم النفس Psychology والتحليل النفسى Psychoanalysis ، وبين المهنيين الممارسين لكل من هذين المجالين ، وأضيف إلى ذلك خلط جديد ، صنعه أيضاً النقد المتسرع ، بين علم النفس والطب العقلى Psychiatry . وقبل أن ندخل إلى جوهر الموضوع لابد من الإشارة هنا بإيجاز إلى ما نذكره لطلابنا المبتدئين فى علم النفس تمييزاً لهم بين المجالات الثلاثة .

فالأخصائى النفسى Psychologist – وهو المتخصص فى علم النفس – يمارس مهاماً مختلفة فى مجال الحياة العملية ومنها مهمة الأخصائى الكلينيكى . وعندئذ قد يعمل مع طبيب الأمراض العقلية Psychiatrist والمحلل النفسى Psychoanalysit فى أحد مراكز الصحة النفسية أو إحدى عيادات (أو مستشفيات) العلاج النفسى . وقد يكون فى ذلك مصدر الخلط والغموض . إلا أن الاختلافات الجوهرية بين الفئات الثلاثة ترجع إلى نوع الإعداد الذى يتلقاه كل منهم ، ونوع العمل الذى يمارسه فى مهنة العلاج النفسى . فالأخصائى النفسى يتخرج عادة فى أحد أقسام علم النفس (فى كلية الآداب أو التربية أو العلوم) ليعمل أساساً فى مجال البحوث وتقديم الخدمات النفسية فى مجالات الحياة اليومية للإنسان (التوجيه والانتقاء المهنى والتعليمى مثلاً) . فإذا كان عليه أن يعمل في المجال الكلينيكى يصبح عليه أن يتلقى تدريباً منظماً (بمواصفات معينة) على أساليب التشخيص والعلاج النفسى . وفى ممارسة التشخيص والعلاج لا يلجأ مطلقاً إلى الإجراءات الطبية الفنية ، فهو ينتمى إلى فئة « المعالجين النفسيين من غير الأطباء » . وفى جميع الحالات عليه أن يحصل من الجهات المسئولة (عادة وزارات الصحة) ترخيصاً بممارسة هذا اللون من العلاج النفسى .

أما طبيب الأمراض العقلية (أو الأمراض النفسية كما أشاعها الأطباء أنفسهم تخفيفاً لوقع المصطلح الأصلى) فهو طبيب يتخرج فى كلية الطب ويخضع لبرنامج الإعداد الخاص بالأطباء . وهو بالطبع مدرب على استخدام الإجراءات الطبية المختلفة مثل العقاقير والجراحة وغيرها .

أما المحلل النفسى فيتم إعداده أيضاً فى كلية الطب(*) ، و عادة ما ينتسب إلى فئة الطب

(*) من الطريف أن نشير هنا إلى أن قسم علم النفس الوحيد فى مصر المهتم بالتحليل النفسى هو قسم علم النفس بكلية الآداب عين شمس ، ويعود ذلك إلى فضل منشئه أ.د . مصطفى زيور الذى حصل على درجته العلمية العليا من جامعة ليون بفرنسا فى مجال الطب وتدرب فيها على التحليل النفسى ، على الرغم من أنه تخرج (عام ١٩٢٩) من قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، فجمع بذلك بين « الثقافتين » . ومع ذلك فإن أ.د . زيور يرى أن استخدام التحليل النفسى فى العلاج النفسى مهمة طبية قبل أن تكون سيكولوجية .

العقلى وليس إلى علم النفس ، إلا أن الفرق الجوهرى بين المحلل النفسى وطبيب الأمراض العقلية المعتاد أن التحليل النفسى يتطلب من صاحبه التعمق فى نظريات فرويد للشخصية وطرق العلاج المستندة إليها وذلك فى معهد متخصص فى هذا اللون من التدريب حيث يخضع هو نفسه (أى المعالِج) لهذا التحليل النفسى . وعلى الرغم من أنه من الوجهة النظرية يمكن لأى سيكولوجى أن يصبح محلّلاً نفسياً (مادام التحليل النفسى لا يستخدم الفنيات الطبية الخاصة) ، إلا أن معظم معاهد التدريب على التحليل النفسى لا تقبل سوى الأطباء . ولهذا يعتبر التحليل النفسى فى الوقت الحاضر فرعًا من الطب العقلى .

وكان يمكن لعلم النفس أن يتجنب الكثير من المشكلات لو ظل التحليل النفسى فى حدوده الأصلية ، أى ممارسة طبية مهنية خالصة . إلا أنه سرعان ما دخل التيّار السيكولوجى الأساسى ، وظهر له قليل من الأشياع بين علماء النفس أنفسهم وداخل أقسامهم التخصصية التى تقع بالطبع خارج نطاق كليات الطب . وكان يمكن لمعرفة هذه الحقائق التى تؤكد أن أصحاب التحليل النفسى من السيكولوجيين ليسوا إلا شريحة قليلة العدد محدودة الأثر فى علم النفس أن تجنب النقاد الإسلاميين شن تلك المعارك الضارية على علم النفس ، وكأن فرويد وتياره هما وحدهما هذا العلم .

بعد ذلك ننتقل إلى الصورة التى يقدمها النقاد الإسلاميون لفرويد وللتحليل النفسى فنجدها صورة مختصرة نمطية قد يمثلها هذا الوصف الذى كرره مصطفى محمود فى معظم كتاباته ، لعل آخر مقال عام ١٩٨٨ (مصطفى محمود ، ١٩٨٨) والتى نعرضها ـ بلغته هو ـ قدر الإمكان :

(أ) النفس فى تصور فرويد غرائز تطلب الإشباع فى طرف ، ثم بيئة مادية هى مجال لهذه النفس ومحل لفعلها وانفعالها فى طرف آخر ، ثم لا شىء وراء ذلك : لا روح ولا إله ولا غيب ولا شىء من وراء هذه الدنيا المادية الكثيفة الغليظة . الغرائز واللاشعور والطاقة الجنسية هى الإله الحاكم ، والكل فى خدمته .

(ب) السنوات الخمس الأولى فى حياة الطفل هى التى تحدد سلوكه ونفسيته إلى ما تبقى من سنوات عمره .

(جـ) ما نفعله ، وما نفكر فيه ، وما نحلم به يتم فى جبرية وحتمية تبعاً لما ينفثه فينا اللاشعور والعقل الباطن .

(د) الإنسان مدفوع دائماً بقوى لا معقولة وملقى به نحو أفعال قهرية لا تبصر فيها ولا روية . وهو مغلوب على أمره لا حيلة له ولا مخرج . وكل ما يملكه العقل هو أن

يحاول تبرير هذه الرغبات البهيمية والبحث عن وسائل مقبولة لإشباعها أو التسامى بها ليزاولها بصورة أجمل أو الانتكاس بها إلى حالات هستيرية تنفس عن غليانها .

(هـ) الإحساس بالذنب والتوبة والندم هى بهذا المعنى عقد نفسية وأمراض يلزم التخلص منها .

(و) استخرج فرويد وأتباعه تلك النظريات من دفتر مرضى الهستيريا والنورستانيا والملانخوليا ثم عمموها على الأصحاء والأسوياء ، وجعلوا منها قانوناً لا يتخلف .

وتعقيباً على هذه الصورة « النمطية » المبسطة الشائعة عن فرويد وأفكاره نقول أن نظريته فى التحليل النفسى أكثر تفصيلاً وتعقيداً من ذلك . فهى أولاً نظرية فى الشخصية ، وقد عرضها بحياد وموضوعية شديدتين (Hall & Lindzey, 1978) ، كبنية structure تتألف من الهو والأنا والأنا الأعلى ، وديناميات dynamics تشمل الغريزة والطاقة النفسية والمكيانزمات (الحيل) الأساسية للأنا والتى شملت عنده التقمص والإزاحة والنقوص والإسقاط والتكوين الضدى . وهى ثانيا نظرية فى العصاب (المرض النفسى) والتى تناولها بالتفصيل (Fenichel, 1945) . وهى ثالثاً نظرية فى النمو الإنسانى عرضها أيضاً بالتفصيل (Thomas, 1979) . وهى رابعاً مجموعة من الفنيات العلاجية والمنهجية (التداعى الحر ، تحليل الأحلام ، دراسة الحالة ، التحليل الذاتى ، الخ) . ثم هى خامساً تطبيقات « جزافية » – على حد تعبير هول و لندزى (Hall & Lindzey, 1978) – فى العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى ، و فى مجال الفنون والآداب والإنسانيات والدين . ثم هى أخيراً تنتمى إلى فلسفة معينة للعلم . وقد تعرضت هذه الجوانب جميعاً للنقد طوال تاريخ علم النفس ذاته . ولن نكرر هنا ما هو شائع ومألوف فى المؤلفات الأولية فى علم النفس . وسوف نكتفى بتناول ما يتصل بفلسفة العلم التى تنتمى إليها هذه النظرية لارتباطها بموضوع بحثنا .

وبإيجاز نقول إن نظرية فرويد خاصة – والتحليل النفسى عامة – ينتميان إلى « النظرة القديمة » للعلم بالمعنى الذى أشرنا إليه عدة مرات من قبل . فالحتمية والميكانيكية الصارمة والتى كانت من خصائص العلم حتى نهاية القرن التاسع عشر ، انتقلت إلى التحليل النفسى كما انتقلت من بعده إلى السلوكية . وهى جميعاً تتفق مع التصور المادى للطبيعة البشرية الذى عرضناه ناقدين من قبل . ويعرض أغروس وستانسيو (١٩٨٩) هذا الموقف بصورة بليغة فى العبارات الآتية :

« لو كان الإنسان مجرد كائن مادى ، كما تزعم النظرية القديمة ، لكان من المعقول أن

تتخذ أشياء مادية أبسط كالآلات نماذج للسلوك البشرى ، فلكل آلة قوة دافعة تشغلها كالبخار أو الكهرباء أو الاحتراق الداخلى . وعلى ذلك كان أهم عنصر فى الإنسان ، وفقاً لعلم النفس فى النظرة القديمة هو قوته الدافعة . والقوة المادية فى الآلة الإنسانية تتخذ شكل غرائز وانفعالات – هى مصدر جميع الأعمال التى يقوم بها الإنسان . أما العقل فلا يملك زمام الأمر لأنه نتاج ثانوى للمادة . إذًا فمفتاح سر النفس البشرية يكمن فى اكتشاف أقوى غريزة أو عاطفة تدفع الإنسان وتطغى على كل ما عداها » .

وإذا كان توماس هوبز أول الماديين الاجتماعيين قد اختار الخوف من الموت باعتباره الغريزة السائدة ، وركز مالتوس على غريزة الجوع ، فقد كان تركيز فرويد أخيراً على الجنس . وقد ساير فرويد روح « العلم القديم » فى عصره ، فكان مادياً اختزالياً أيضاً – كما حدث للسلوكية من بعده . وعلى الرغم من أن هناك من ينفى عنه هذه الصفة (Wolman, 1984) فإن كتابات فرويد نفسه تؤكدها ، وخاصة تلك الرسالة المعنونة « مشروع لسيكولوجيا علمية » ، والتى يصفها مصطفى زيور (١٩٨١) ، بأنها محاولة « حاول أن يضم فيها بنظرة واحدة شاملة علم النفس المرضى وعلم النفس العام وتشريح المخ وفسيولوجيته » ، والتى فسر فيها الظواهر النفسية على أنها ترد إلى أصول فيزيائية كيميائية . وهذه وغيرها من مكونات « العلم القديم » قد سقطت – كما بينا من قبل – بظهور معالم « العلم الجديد » منذ مطلع القرن العشرين ، والتى اندمجت خصائصه فى علم النفس منذ خمسينيَّات هذا القرن بتحول وجهته إلى الاتجاهين المعرفى والإنسانى اللذين لهما السيادة عليه فى عصرنا . إلا أن هذا لا يعنى بالطبع استبعاد كل مكونات « العلم القديم » . فبعض عناصر النسق الفرويدى تواترت أدلة على صحتها ، ولعل أهمها دور خبرات الطفولة المبكرة فى تكوين شخصية الإنسان ، ودور اللاشعور والدوافع اللاشعورية فى سلوك الفرد ، وأهمية مفهوم دفاع الأنا ego - defense ضد القلق ، ودور الميكانيزمات (أو الحيل) الدفاعية فى حل مشكلات الصراع النفسى (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨٠) . وهذه جميعاً يمكن استثمارها بفعالية فى بناء «العلم الجديد » .

وخلاصة القول أن الهجوم على علم النفس من خلال فرويد والتحليل النفسى يمكن وصفه بأنه من نوع حرب « طواحين الهواء » . وبالطبع فإن لشهرة فرويد وانتشاره الهائل أسباب ثقافية وحضارية ، بل وأيديولوجية لا يتسع المقام لتناولها . إلا أن هذا لا يعنى أن يصمت علماء النفس من العرب والمسلمين عن التشويه شبه المتعمد لميدانهم وتحويله إلى بؤرة للدعاية

الرخيصة ، لا هم لها إلا التركيز على فكرة الجنس عند فرويد ، وتفسيراته الأسطورية (عقدة أوديب وعقدة الكترا ، وغيرها مما تجاوزه العصر) ، ويهوديته بل صهيونيته . ولعل هذا الصمت – والأخطر منه المشاركة فى نفس الحملة من جانب بعض علماء النفس – يصل بهم إلى حد الشلل الكامل أو العجز المطلق عن مسايرة روح « العلم الجديد » التى تفتح لهم آفاق أرحب لهم قبل غيرهم .

(٥) رفض التجريب فى علم النفس :

من الحجج الأخرى التى يشرعها النقاد الإسلاميون لعلم النفس ضده رفضهم لاستخدام المنهج التجريبى فيه . وفى ذلك يقول مصطفى محمود (١٩٧٦) أن « علم النفس التجريبى – أيضاً – هو كذبة كبرى ، لأن النفس ذات كلية ولا يمكن تحويلها إلى موضع أو تشريحها تحت المجهر ، وهى بالتحليل والتشريح شىء آخر غير النفس الحية المطلوب فهمها . والنفس بطبيعتها تتغلب وتستعصى على التجريب . وإذا اقتطعت من النفس جانباً فى عملية التحليل فإن ما تراه لا يكون هو النفس ؛ لأن النفس كل لا يقبل التجزئة ، وواحد لا يقبل القسمة » . ويصدر حكماً عاماً على علم النفس التجريبى بقوله (مصطفى محمود ، ١٩٨٨) : « أن ما فعله علماء النفس المتأخرون – بعد فرويد كان أسوأ . ولقد أخرجوا هذا الإنسان من بيئته الطبيعية وأدخلوه المعمل ، فيما يعرف الآن بعلم النفس التجريبى » .

والواقع أن حكمنا العام على هذه الحجة – وغيرها مما تناولناه وسنتناوله – بأنها نوع من خلاصة « القراءات الخارجية » من غير أهل الاختصاص ، وفى مجملها لا تتفق مع كثير مما هو شائع وموطد ومستحدث فى علم النفس من ناحية ، وفى نظرية المعرفة « الإبستمولوجيا » من ناحية أخرى .

فمن حقائق تاريخ علم النفس أولاً أن علم النفس التجريبى لم يأت بعد فرويد . فأى قارىء لكتاب مبتدىء فى تاريخ علم النفس يعلم أن أول معمل لعلم النفس التجريبى أنشىء فى جامعة ليبزج فى ألمانيا على يد ولهلم فوندت عام ١٨٧٩ ، بينما صدر كتاب « تفسير الأحلام » لفرويد – وهو الكتاب الذى عرض فيه أساسيات التحليل النفسى – عام ١٩٠٠ . بل أن ميلاد علم النفس « العلمى » الحديث ينسب إلى فوندت ولا يكاد يمتد إلى فرويد بوشيجة نسب .

ومن حقائق علم النفس التجريبى ثانياً أنه لم يقصر بحوثه على « المعمل » وتجاهل البيئات الطبيعية للإنسان . وحسبنا للرد على هذا القول أن نقول إن كثيراً من الوقائع التى توافرت لعلم النفس الحديث تم التوصل إليها بالتجريب فى مجالات كثيرة خارج المعمل وفى « البيئات

الطبيعية » للإنسان . ومن ذلك بحوث علم النفس الاجتماعى وعلم النفس التربوى وعلم النفس الصناعى وعلم النفس التنظيمى والإدارى .

ومن حقائق هذا العلم ثالثاً أن علماء النفس يميزون بين ثلاثة مستويات للبحث العلمى فيه هى المستوى الأساسى basic والمستوى التطبيقى applied والمستوى التكنولوجى technological (مستوى الفنون العملية) . ويقوم اتجاه البحوث الأساسية على افتراض أن الميادين التطبيقية والفنون العملية التكنولوجية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم الذى تحرزه البحوث الأساسية التى تعتمد عليها . وفى نفس الوقت يعى علماء النفس أن البحث فى العلوم الأساسية يهتم باكتشاف القوانين العامة وبالطبع لا يعترض الباحثون فى العلوم الأساسية للنفس على تطبيق نتائج بحوثهم على المشكلات التطبيقية والعملية ، إلا أن تصميم البحوث الأساسية (كغيرها من البحوث الأساسية فى المجالات الأخرى) لا يتضمن فى العادة أى اهتمام بمشكلات التطبيق والمواقف العملية . فالبحوث الأساسية تهدف فى جوهرها إلى تقدم المعرفة ، ولذلك عادة ما تكون نتائجها على درجة كبيرة من العمومية تتعدى حدود التطبيق المباشر . كما أن صياغة القانون العلمى العام أو المبدأ العلمى العام لا تتضمن فى ذاتها طرق التطبيق أو وسائل الاستخدام . ويتطلب الأمر بالطبع من أصحاب الاهتمامات التطبيقية العملية تحديد الغايات وتوصيف الشروط على هذا المستوى مما يتطلب إجراء بحوث جديدة (قد تستخدم هى ذاتها المنهج التجريبى بالطبع) . ويؤدى ذلك بنا إلى فهم الطريقة التى يعمل بها القانون العام فى الحالة الخاصة أو الموقف الخاص . وهذا أشبه بأن معرفتنا بقوانين الانشطار النووى لا تدلنا فى ذاتها على طريقة صناعة القنبلة الذرية أو النظائر المشعة .

وبالطبع فإن مشكلة عمومية القوانين الأساسية فى علم النفس أكثر تعقداً وتركيباً منها فى الميادين الأخرى ، لأنها تتطلب - عند التطبيق أو الاستخدام - « إضافة » عوامل جديدة قد تغير كيفياً فى المبادىء أو القوانين العامة المشتقة من البحوث الأساسية . فمثلاً قد نجد أن طرق التعلم التى يستخدمها الأطفال فى حفظ المقاطع عديمة المعنى أثناء تجربة معملية فى بحث أساسى تختلف عن تلك التى يستخدمونها فى تعلم مادة دراسية لها معنى فى حجرة الدراسة . ولهذا نبه علماء النفس كثيراً إلى أن الانتقال من البحوث الأساسية (والتى قد يجرى بعضها على الحيوان) إلى البحوث التطبيقية وفنون الممارسة العملية يحتاج إلى خطوات انتقالية متتابعة عرضها بالتفصيل فى مجال التربية فؤاد أبو حطب وآمال صادق (١٩٨٤ : ٣٤ - ٤٢) . ويمكننا أن نصف انتقال القانون العلمى من معمل البحث الأساسى إلى ميدان التطبيق والاستخدام مباشرة - دون أن يمر بالخطوات الوسيطة - بأنه نوع من « الانتحار العلمى » ، وبالطبع فإن نقله على نفس القياس هو نوع من « القتل العلمى » لهذا القانون .

ويمكن أن تتضح خطورة ذلك إذا تصورنا حدوث ما يشبه فى ميدان الطب ، أى حين يستخدم الأطباء فى علاجهم للإنسان الأساليب الجراحية والعقاقير الطبية وغيرها من الأساليب العلاجية التى ثبتت صحتها فى أنابيب الاختبار وحدها أو من خلال التجريب على الحيوانات فقط (فؤاد أبو حطب ، آمال صادق ، ١٩٨٤) .

وبالطبع فإننا فى جميع مستويات البحث التى أشرنا إليها مجملة فيما سبق يمكن أن نستخدم المنهج التجريبى كما يستخدم غيره من طرق « الملاحظة» التى يعتمد عليها علم النفس – باعتباره ينتمى إلى العلوم التجريبية الإمبريقية empirical أو الخبرية experiential . وبالطبع فإن هذه « الملاحظة العلمية » لا تقع بالضرورة فى السياق التجريبى وحده . فبعض مشكلات علم النفس وقضاياه تعتمد على طرق أخرى كالملاحظة فى المواقف الطبيعية naturalistic ودراسة الحالة فى المواقف الكلينيكية وغيرها من الطرق التى تتسع لها المؤلفات المتخصصة فى مناهج البحث فى علم النفس ، ولا يتسع المقام لأى تفصيل فيها ، وحسبنا أن نشير إلى المنهج التجريبى باعتباره موضع هجوم النقاد الإسلاميين .

يمكن أن تتحدد الخصائص العامة للمنهج التجريبى كما يستخدم فى مختلف مجالات المعرفة ومنها علم النفس فيما يلى (Kling & Riggs, 1972) :

(أ) يبدأ الباحث فى التجربة – كما يبدأ فى حالة استخدام الطرق الأخرى للبحث – بغرض محدد فى ذهنه ، وقد يكون ذلك فى صورة سؤال عام يسعى للإجابة عليه أو فرض خاص ينشد اختباره والتحقق منه . وحينئذ عليه أن يحدد جانب (أو جوانب) السلوك موضع ملاحظته (الإدراك – الانفعال – الانبساط ، الخ) وكيف تلاحظ .

(ب) يهيىء المجرب بنفسه الفرص والظروف التى تتم فيها ملاحظة السلوك موضع الاهتمام ، كما يعد طرق الملاحظة وإجراءاتها حين يكون مستعداً تماماً لقياس وتسجيل هذا السلوك . وبهذا يكون مهيئاً للملاحظة تحت أفضل الظروف الممكنة . وعن طريق تحكمه وضبطه للوقائع التجريبية يمكنه أنْ يعيد إجراء هذه الوقائع تحت شروط مضبوط ، وبالتالى يمكن التوصل إلى تحديد درجة اتساق واطراد حدوث الظاهرة موضع البحث .

(جـ) مع ضبط المجرب شروط الملاحظة فى الموقف التجريبى يمكنه معالجة هذه الشروط بطريقة منتظمة ، ويسمح له ذلك بتحديد تأثير التغيرات التى يحدثها فى بعض هذه الشروط (ما يسمى المتغيرات المستقلة) فى السلوك موضع الاهتمام (ما يسمى المتغيرات التابعة) .

(د) يقوم الباحث بالوصف التفصيلي لشروط الملاحظة التي قام بها كما يصف الإجراءات التي استخدمها ، وبذلك يهيىء الفرصة لغيره من الباحثين أن يعيدوا إجراء التجربة تحقيقاً لشرط قابلية النتائج للاستعادة أو التكرار .

وقد نجح علم النفس التجريبي طوال قرن من الزمان – هي عمره الحديث – أن يجرى تجاربه الناجحة داخل المعمل وخارجه ، حتى إننا نستطيع القول إن جميع موضوعات علم النفس التي يستخدم في دراستها المنهج التجريبي مثل الإحساس والإدراك والتعلم والعمليات المعرفية والدافعية والظواهر الفسيولوجية تدخل في باب علم النفس التجريبي ، كما يشمل الميادين والاهتمامات التجريبية في فروع علم النفس الأخرى مثل سيكولوجية النمو وعلم النفس التربوى وعلم النفس الصناعي وعلم النفس الإدارى والتنظيمي ، وعلم النفس الكلينيكي سواء أكانت هذه الفروع أساسية أم تطبيقية ، وسواء كانت تتناول سلوك الكائنات العضوية (الإنسان والحيوان) السوية أو غير السوية . ولكي يدرك القارىء حجم الإنجاز العظيم الذى حققه علم النفس التجريبي في مجالاته الأساسية فقط (دون التطبيقية) خلال السنوات الأربعين الماضية (ابتداء من عام ١٩٥١) يمكنه أن يطالع المرجع الضخم الذى صدر مؤخراً تطويراً لكتاب ستيفن الشهير حول علم النفس التجريبي (Arkinson, et al, 1988) .

وهذا المنهج التجريبي الذى يؤكد لعلم النفس « علميته » لا يتعارض مع قيم ومبادىء وتعاليم الإسلام ؛ فالإسلام قد دعا إلى البصر في النفس ودراستها . وفي كثير من المواضع التي أشار فيها القرآن الكريم إلى التفكر في آيات الله في الكون أشار أيضاً إلى التفكر في آيات الله في النفس ، وهذا في رأينا – والله أعلم – دعوة صريحة في كتاب الله تعالى إلى استخدام نفس مناهج دراسة الكون – ومنها المنهج التجريبي – في دراسة النفس ؛ لأن دراسة الكون والإنسان واكتشاف سنن الله وتأمل آياته فيها من أعظم الأدلة على إبداعه سبحانه وتعالى وقدرته في خلقه . ناهيك عن أن « المنهج التجريبي » هو في جوهره من ابتكار الحضارة الإسلامية ، وليس نتاجاً فريداً للحضارة الغربية الحديثة . وإذا كنا نعتز بجابر بن حيان مؤسس علم الكيمياء التجريبي ، وأبي بكر الرازى مؤسس الطب التجريبي ، وابن الهيثم مؤسس علم البصريات ، وأبي القاسم الزهراوى مؤسس علم الجراحة ، والشريف الإدريسي مؤسس الجغرافيا الإمبريقية ، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى على أسس تجريبية وابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ؛ فلماذا ننكر على علم النفس استخدام المنهج التجريبي .

وبالطبع فإن المنهج التجريبي يتضمن تركيزاً على بعض سلوك الإنسان ، وفي هذا نوع من التحليل الذى يرفضه نقاد علم النفس . وهذا الرفض ليس جديداً في السياق السيكولوجي

ذاته . وتاريخ الصراع بين المدرسة التحليلية والمدرسة التركيبية الكلية (والتى سميت أحياناً بمدرسة الجشطالت وأحياناً بمدرسة المجال) تاريخ معروف مألوف للمبتدىء فى علم النفس . وليست الحجج التى سيقت – وأشرنا إليها آنفاً – بجديدة على الميدان . إلا أن الخطأ الذى وقع فيه أصحاب هذا الجدل بأطرافه جميعاً هو التزامهم الصارم بأحد أطراف ثنائية التحليل – التركيب دون محاولة التأليف الابتكارى بينهما ، وهو منهج إسلامى فى جوهره . وقد سبق للمؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) أن ناقش هذه المسألة بشىء من التفصيل . وحسبنا هنا أن نقول إن الملاحظة باعتبارها جوهر « العلم التجريبى » الذى يحض عليه الإسلام ، هى عملية تحليلة ، والتحليل هنا لا يكون إلا للخصائص أو الأفعال ، فالأشخاص – كالأشياء – لا تعرف إلا بخصائصها وسماتها ، كما أنها – أى الأشخاص – لا تتميز إلا بأفعالها ، فنحن نصف الشىء بأنه مستدير أو حاد أو ثقيل أو بهذه الصفات جميعاً ، وبالمثل فإننا نصف الشخص بأنه يستجيب بسرعة أو بعنف أو بدقة أو بغير ذلك من الطرق ؛ ولذلك فمن العبث القول إننا نحلل « الأشياء » أو « الأشخاص » وإنما نحن نحلل صفات هذه الأشياء وخصائص وأفعال هؤلاء الأشخاص .

والخصائص والأفعال هى تجريدات نصل إليها بتحليل الكليات . وتجريد إحدى السمات من كلية معينة لا يؤثر فيها ؛ لأنها تظل ثابتة محتفظة بكيانها الكلى الذى هى عليه قبل التحليل . فوصف البرتقالة بأنها صفراء اللون ، سكرية الطعم ، كروية الشكل لا يقضى على « كيان » البرتقالة ككل ، أو على « وجودها » المتميز بذاته ، وكذلك فإن وصف الشخص بأنه عدوانى فى انفعالاته ، متوسط فى ذكائه ، عملى فى ميوله ، محافظ فى اتجاهاته ، لا يؤدى إلى « تجزئة » الشخص أو القضاء على « وجوده » ككل .

ولا يستطيع أحد (حتى أكفأ العلماء) أن يزعم أن تجريداته مهما تعددت وتنوعت تستغرق الشىء أو الشخص الذى يلاحظه أو تصفه وصفاً كاملاً ، ومع هذا فإن ذلك ليس سبباً كافياً لرفض المنهج التحليلى ؛ لأن ملاحظاتنا يمكن أن تكون « عينة » على قدر كاف من الشمول إذا توافر لدينا الجهد والوقت .

وفى جميع الحالات يجب أن يتبع الباحث منهجه التحليلى بنظرة تركيبية بنائية تكاملية ترسم « البروفيل » النفسى الذى يربط بين مختلف الخصائص والسمات حتى يحدد « النمط الكلى الفريد لهذه السمات » والذى يميز الشخص أو الشخصية . والباحث النفسى هنا يشبه الفنان الذى يرسم صورة مجمعة **identikit** ، وهى عادة ما تكون صورة لشخص غير محدد مقدماً ، يرسمها الفنان اعتماداً على السمات أو الصفات التى يشهد الشهود أنها تشبهه . ويتطلب هذا بالطبع دقة فى استخدام منهج التحليل أولاً ليزود الفنان بمجموعة كافية من

التفاصيل والأجزاء . وتتوقف درجة اقتراب الصورة المجمعة من الحقيقة الموضوعية الخارجية على مقدار هذه الأجزاء والتفاصيل ودرجة الدقة فى وصفها . وبالمثل فإن دقة وصفنا « للنمط الكلى الفريد للخصائص الإنسانية » – وهو تعريف الشخصية كما يستخدمه المؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) يتوقف على كفاية منهجنا التحليلى فى تحديد هذه السمات .

(٦) التهوين من شأن الاكتشاف فى علم النفس :

من الانتقادات التى وجهت إلى علم النفس أن ما يزعمه « اكتشافاً علمياً » ليس فى حقيقة الأمر كذلك . ويضرب محمد رشاد خليل (١٩٨٧) على ذلك بمثال الاشتراط ، ويرى أن هذه الظاهرة معروفة تماماً للإنسان منذ أقدم العصور ، وبها استطاع أن يستأنس ويدرب الطيور والحيوانات .

ويتفق علماء النفس مع نقادهم على ذلك ، بل يتفق معهم كل متخصص فى أى مجال معرفى ، فالعلم ليس من مهامه « اختراع » ظواهره ، فعلماء الفيزياء لم يخترعوا الصوت أو الضوء أو الكهرباء أو المغناطيسية ، وعلماء البيولوجيا لم يخترعوا الخلايا والأنسجة ، وكذلك لم يخترع علماء النفس ظواهر التعلم الشرطى أو الإدراك أو الانتباه ، فهذه الظواهر جميعاً موجودة منذ خلق الله الأرض ومن عليها .

وعلى ذكر الاشتراط خاصة نذكر أن مؤرخى علم النفس وعلماء النفس أنفسهم هم أول من أشار إلى أنه مفهوم قديم ، فقد أشار فيرنج (Fearing, 1930) إلى أنه كان معروفاً قبل بافلوف بقرنين على الأقل ، ويمكن أن يمتد النطاق الزمنى إلى ما قبل ذلك على النحو الذى أشار إليه محمد رشاد خليل (١٩٨٧) ، أى إلى ما كان يفعله العرب القدماء من تدريب الصقور والكلاب على الصيد ، وتدريب الإبل على اختزان الماء فى جسمها بكميات أكبر من حاجتها للاستعانة بها فى السفر الطويل .

وبالطبع فإن الإنسان صاغ خبرته الطويلة حول الظواهر الكونية والبيولوجية والإنسانية من حوله فى الصورة التى تسمى الفهم العام common sense . إلا أن مهمة العلم أن يجعل وصفنا للظواهر موضع البحث أكثر دقة وتفسيرنا لها أكثر معقولية وضبطنا لها وتنبؤنا بها أكثر إحكاماً . وبالطبع فإن بعض نتائج البحث العلمى قد تتفق مع الفهم العام ، إلا أن الفهم العام لا يتفق دائماً مع الحقائق العلمية . وكثير من قضايا « الفهم العام » قد يكون مقبولاً فى ظاهره ، إلا أن صحة هذه القضايا المعتمدة فى جوهرها على الخبرة الشخصية والأحكام الذاتية ليست مؤكدة بالضرورة . بل قد توجد فى الفهم العام آراء مختلفة حول الظاهرة الواحدة .

والرأى الذى يعد من قبيل الفهم العام لم يكن فى الأصل إلا أحد البدائل التى تفسر ظاهرة ما . ويسود على غيره من البدائل (بالرغم من أنه قد لا يكون هو البديل الصحيح) بتأثير عوامل كثيرة من أهمها السلطة أو التقاليد الاجتماعية أو الاقتناع الظاهرى ، ثم يتحول ليصبح من « الحقائق البديهية » للفهم العام . وقد يكون أكثر الأمثلة وضوحاً فى تاريخ علم النفس التربوى « نظرية التدريب الشكلى أو الصورى » التى دحضها تطور المعرفة السيكولوجية فيما بعد كما توجد أمثلة أخرى أقل شهرة (فؤاد أبو حطب ، آمال صادق ، ١٩٨٤) .

ويوجد فى الفولكلور الإنسانى كثير من هذه « الحقائق البديهية » التى لا يتوافر برهان كاف على صحتها ، أغلبها نشأ فى صورة ممارسة عادية ثم تحول إلى عالم « الحقائق الثابتة » أو « الحقائق البديهية » بسبب شيوعها وانتشارها والألفة الزائدة بها ، على الرغم من أنها لم تكن فى الأصل سوى نواتج خاصة لظروف وأهداف وممارسات سادت فى بعض العصور .

وهكذا يمكن القول إن مبادىء الفهم العام ليست بالضرورة خاطئة كما أنها ليست بالضرورة صحيحة ، وتَقَبُّل هذه المبادىء أو رفضها لا يحسمه إلا البحث العلمى المنتظم . وهذه إحدى المهام الجوهرية للعلم ، ومنه علم النفس بشرط ألا تقف هذه الأفكار « السابقة على العلم » حجر عثرة لدى الباحث العلمى فى سبيل تعديل مناهجه وآرائه بحيث تتواءم مع حقائق العلم ونتائجه .

وهذا ما حدث مع مفهوم الاشتراط – كما حدث مع غيره من مفاهيم العلم . فإلى بافلوف يعود الفضل فى تناول هذه الظاهرة فى ظروف التحكم المعملى الدقيق ، وتزويدنا بكثير من جوانب الفهم الصحيح والتفسير الدقيق لها ، وهى بضعة من أهداف العلم الأساسية .

(٧) تركيز علم النفس على السلوك المرضى :

يرى مصطفى محمود (١٩٨٨) أن علم النفس الحالى هو علم نفس مرضى لأنه « يركز على العيوب والأمراض والآفات والعلل ، ويفتش فى الانحرافات والتشوهات ، ولا يقدم لنا شيئاً إيجابياً عن النفس السوية الصحيحة » .

ويبدو أننا مضطرون أحياناً إلى اللجوء إلى المسائل المبدئية لمناقشة مثل هذه الحجة كما فعلنا مع غيرها . ومن المسائل الشائعة التى تناولها أى مقرر مبتدىء فى علم النفس الإشارة إلى تنوع مجالات السلوك الإنسانى (والحيوانى) التى يتناولها هذا العلم بالدراسة ، مما ترتب عليه اتساع نطاق اهتماماته وأبحاثه وتطبيقاته على نحو يكاد يشمل كل ميادين هذا السلوك ، مما أدى إلى تفرعه وتشعبه إلى فروع عديدة ، ويوضح هذه الحقيقة الجدول رقم (٢) وفيه عدد أقسام العلم بالجمعية الأمريكية لعلم النفس أكثر الجمعيات فى هذا الميدان قوة فى عالمنا المعاصر .

جدول رقم (٢) الأقسام التى تتألف منها الجمعية الأمريكية لعلم النفس

رقم القسم	اسم القسم	رقم القسم	اسم القسم
١	علم النفس العام	٢٣	التحليل التجريبى للسلوك
٢	تدريس علم النفس	٢٤	تاريخ علم النفس
٣	علم النفس التجريبى	٢٥	علم نفس المجتمع
٤	القياس والتقويم	٢٦	الصيدلانيات النفسية
٥	علم النفس الفسيولوجى والمقارن	٢٧	العلاج النفسى
٦	علم نفس النمو	٢٨	التنويم النفسى
٧	جمعية بحوث الشخصية وعلم النفس الاجتماعى .	٢٩	علم النفس كمهنة
٨	جمعية الدراسة السيكولوجية للمسائل الاجتماعية .	٣٠	علم النفس الإنسانى
٩	سيكولوجية الفنون	٣١	سيكولوجية التخلف العقلى
١٠	علم النفس الكلينيكى	٣٢	سيكولوجية السكان والبيئة
١١	علم النفس الاستشارى	٣٣	سيكولوجية المرأة
١٢	جمعية علم النفس الصناعى والتنظيمى	٣٤	الأخصائيون النفسيون
١٣	علم النفس التربوى	٣٥	خدمات الطفل والشاب والأسرة
١٤	علم النفس المدرسى	٣٦	سيكولوجية الصحة
١٥	علم النفس الإرشادى	٣٧	التحليل النفسى
١٦	علم النفس فى مجال الخدمة العامة	٣٨	علم النفس العصبى الكلينيكى
١٧	علم النفس العسكرى	٣٩	علم النفس القانونى
١٨	سيكولوجية الراشدين والمسنين	٤٠	الممارسة المهنية لعلم النفس
١٩	علم النفس التجريبى التطبيقى والهندسى .	٤١	سيكولوجية الأسرة
٢٠	سيكولوجية التأهيل	٤٢	سيكولوجية الشذوذ الجنسى
٢١	سيكولوجية المستهلك	٤٣	سيكولوجية الأقليات
٢٢	علم النفس النظرى والفلسفى	٤٤	سيكولوجية وسائل التواصل
		٤٥	سيكولوجية الرياضة

ولعل القارىء المتفحص للقائمة السابقة يكتشف من هذا المثال الذى ضربناه من الولايات المتحدة الأمريكية أن اهتمام علم النفس الحديث بالسواء النفسى يفوق كثيراً اهتمامه بالمرض النفسى ، ولو أن الاهتمام بالمرض النفسى وطرق علاجه ليس فى ذاته عيباً يضير العلم .

(٨) سوء استخدام علم النفس :

يشير محمد رشاد خليل (١٩٨٧) إلى أن بعض نتائج علم النفس استخدمت بطريقة سيئة أو ضارة أو خطرة . ويذكر من أمثلة ذلك تطبيق نظريات المثير والاستجابة والتعلم الشرطى على الشعوب للسيطرة عليها ، وعمليات غسيل المخ التى تستخدمها أجهزة المخابرات ، وتسخير هذا العلم لصالح الرأسمالية الصناعية فى الغرب .

وهذا النقد الموجه لعلم النفس ، وجه من قبل إلى العلم والتكنولوجيا العامة . ومن ذلك ما يذكره ديكنسون (١٩٨٧) من النظر إليهما فى بريطانيا (مهد الثورة الصناعية الحديثة) على أنهما مسئولان عن « كل الأمراض الاجتماعية » التى نتجت عن هذه الثورة . وقد دفع ذلك العالم والأديب البريطانى سنو C.P. Snow إلى اختراع مصطلح « الثقافتين » فى مطلع الستينيَّات من القرن العشرين كدعوة إلى رد « الاعتبار الاجتماعى » للعلم فى ظروف ثقافية واجتماعية وتاريخية نسبية معينة وليس كتحليل مطلق للعلاقة بين « العلم والمجتمع » . والدليل على ذلك ما يذكره (ديكنسون ، ١٩٨٧ : ١٩) من أنه « وجد فى كل الأزمان ، وفى جميع مناطق العالم ، علماء على جانب كبير من الإنسانية ، والحساسية المرهفة ، والحس الروحى ، وكانوا قادرين على حفظ الروابط بين الأوساط العلمية ، والأوساط المهتمة بالفنون ، وعلى وجه أعم بين العلم والمجتمع ككل » .

وبصفة عامة يمكن القول إن إثارة هذه المسألة تتضمن ضرورة التنبه فى وقت واحد إلى الدور الاجتماعى للعالم والمسئولية الاجتماعية للبحث العلمى ، والالتزامات الأخلاقية لمهنة العلم . وقد أدركت الإنسانية أهمية هذه القضايا منذ زمن بعيد ، وأقدم الأمثلة على ذلك قسَم أبو قراط التقليدى الشهير فى مجال الطب . وقد توالت على مدار العصور محاولات إعداد مواثيق أخلاقية للممارسة المهنية فى مختلف المجالات وخاصة مع ظهور المنظمات والاتحادات والنقابات المهنية فى مجال العلم منذ القرن السابع عشر . وازداد الاهتمام بهذه المواثيق خاصة فى القرن العشرين بعد حربين عالميتين مدمرتين ، ولم تمكن الجمعيات السيكولوجية استثناء من ذلك ، وسرعان ما ازداد الاهتمام فى الوقت الحاضر بالإعداد الأخلاقى والاجتماعى للباحث العلمى وخاصة بعد التنبه إلى أن هذا الباحث يمارس بالفعل أحكاماً أخلاقية فى جميع مراحل بحثه . فلم يعد الأمر مقتصراً على تطبيق نتائج البحث فحسب على

النحو الذى تنبهت إليه المنظمات والاتحادات والنقابات المهنية كما بينا ، وإنما أصبح القرار الأخلاق ممتداً على عملية البحث العلمى كله ، وسوف نتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد .

إلا أن أخطر ما فى مسألة نقد العلم — ومنه علم النفس — بسبب سوء استخدامه ما يسميه ديكنسون (١٩٨٧ : ٢١٢) « معاملة الباحث العلمى ككبش فداء » حين يستخدم المجتمع أى معرفة جديدة فى تحقيق غايات شريرة . ومن الأمثلة الكلاسيكية فى هذا الصدد موضوع الهندسة النووية ، ومن الأمثلة الحديثة موضوع الهندسة الوراثية . والسؤال الآن : هل لأن رئيسا أمريكيا (هو هارى ترومان) لم يستمع إلى تقارير علمائه بعدم استخدام « السلاح الجديد » — أى القنبلة الذرية — يلام العلم ؟ إن حقائق تاريخ الحرب العالمية الثانية تذكر لنا أن العالم الأمريكى فرانك طلب من رئيس بلاده عدم استخدام هذا السلاح قبل « إجراء تجربة مسبقة له فى صحراء ما ، أو أى جزيرة قاحلة وفى حضور ممثلين لكل الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة » ، كما طلب منه عدم استخدامه ضد اليابان خاصة قبل توجيه إنذار إليها إما « بالتسليم » أو بإخلاء بعض المناطق » . أضف إلى ذلك الالتماس — بل الاستعطاف — الذى كتبه تسيلارد ووقعه معه زهاء ستين عالماً فذا ووجه إلى الرئيس . ومع ذلك لم يستمع ترومان إلى أحد وضرب مدينتى هيروشيما ونجازاكى يومى السادس والتاسع من أغسطس ١٩٤٥ منهياً بذلك أبشع حروب التاريخ الإنسانى ، ومفتتحاً أيضاً عصر الحروب النووية (ديكنسون ، ١٩٨٧ : ٢١٣ — ٢١٤) .

هل يُلَام على هذه الجريمة البشعة جوليو كورى وأتوهان وفريتس شتراسمان لاكتشافاتهم « العلمية » الخاصة بالانشطار النووى ؟ أم يُقَرَّع بور الذى وضع النموذج الأساسى لتركيب الذرة ؟ أم يُلْعَن أينشتين الذى أدت نظريته النسبية الخاصة إلى استنتاج « أخطر » معادلة فى الفيزياء « النظرية الحديثة » وهى ط = ك ع٢ ، أى أن الطاقة تساوى الكتلة مضروبة فى مربع سرعة الضوء ، ولم تكتشف أهميتها إلا بعد انقضاء ثلاثين عاماً على صياغتها ؟ أم توجه كل ألوان السباب إلى تشادويك الذى اكتشف النيوترون ؟

يبدو أننا ننسى دائماً إلى من نوجه اللوم ونستبدلهم بأولئك الذين يهبون إبداعاتهم للإنسانية لتستثمرها فى كل ما هو خير ، فهذه هى القيمة الأخلاقية النهائية للعلم . وتسخير الطاقة النووية ذاتها فى الأغراض المدنية والسلمية فى عصرنا أوضح الأمثلة على ذلك أيضاً . ويصدق نفس القول على الهندسة الوراثية فى البيولوجيا وعلى نتائج البحوث السيكولوجية . وبدلاً من أن نلعن أولئك الذين أساءوا استخدام العلم من الساسة ورجال الصناعة والاقتصاد

والحرب والمخابرات وغيرهم نتوجه بسبابنا إلى العلم ذاته وإلى العلماء أنفسهم ، وفى هذا تشويه لصورة العلم مع ما فيه من تجنب لمواجهة الخطر الحقيقى ، وتصويب السهام إلى الأهداف الخاطئة .

(٩) علم النفس الحديث هو علم نفس الإنسان الأبيض :

النقد الأخير فى هذه السلسة من الانتقادات التى يوجهها الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس هو أنه يختص بالإنسان « الأبيض » أكثر من غيره من الشعوب . وأشد من نبه إلى ذلك محمد رشاد خليل (١٩٨٧) ، وفى ذلك يقول :

« إن علم النفس الحديث فى الغرب هو علم نفس الرجل الأبيض . وليس صحيحاً أنه كان كذلك فى أول الأمر بل إنه مازال كذلك . وهو علم نفس الرجل الأبيض ليس فقط لأن مجال دراسته كان مقتصراً على دراسة الإنسان الراشد ذى البشرة البيضاء ، بل لأن أهداف دراسته خدمة الرجل الأبيض » .

ومن الطريف أن أول من تنبه إلى هذه الحالة كان علماء النفس أنفسهم وبدأت تظهر فى السنوات الأخيرة ما يمكن أن يسمى « الاهتمامات القومية » فى علم النفس كما ظهرت فى غيره من العلوم الإنسانية ، كعلم الاجتماع (محمد عزت حجازى وآخرون ، ١٩٨٦) . ولعل أشد النقاد للنموذج « الغربى » لهذه العلوم هم علماؤها الذين ينتمون إلى « العالم الثالث » . فقد كان السائد من قبل أن هذه العلوم جزء من عملية « التنمية » مع شيوع الاعتقاد بأن المسار الرئيسى لهذه العملية هو « التحديث على النسق الغربى » وقد قام كاتب هذه السطور بنقد هذا الرأى بالنسبة لعلم النفس (Abou-Hatab, 1988) . وبإيجاز نقول أن أقوى من يمثل هذا الاتجاه هو ليرنر (Learner, 1969) حين أقام هذه الاستراتيجية فى التنمية على أساس افتراضين أساسيين هما :

(أ) دول العالم الثالث (أو الدول النامية كما تسمى أحياناً) سوف تتبع فى التنمية نفس خطوات التحديث التى تعرض لها الغرب منذ القرن السادس عشر .

(ب) أن دول العالم الثالث سوف تمر بتغيرات اجتماعية يترتب عليها اكتساب الخصائص العامة للدول المتقدمة (وهى بالطبع الدول الغربية) .

وقد تطلب ذلك عنده توافر شرطين رئيسيين هما :

(١) بناء مؤسسات على النسق الغربى فى جميع جوانب الحياة فى دول العالم الثالث ، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو تربوية ، بحيث تعد هذه المؤسسات المسيطرة هى الوسائل الجوهرية للتعلم من الغرب واقتفاء آثاره . أما المؤسسات التقليدية فعليها أن تتلاشى أو تتعدل .

(٢) إعداد « صفوة مستغربة » تكون لها من القوة بحيث تتحكم فى المؤسسات المسيطرة فى دول العالم الثالث وخاصة فى السياسة والاقتصاد والعسكرية والتعليم . ويمكن تدعيمها بالخبراء والمستشارين الأجانب .

وقد تعرضت ـ ولا تزال تتعرض ـ جميع دول العالم الثالث ـ ومنها الدول الإسلامية ـ لهذا النمط من « التنمية » بصورة أو أخرى ، وكانت الحالة المتطرفة هى تركيا . ويصف لنا عالم النفس التركى فاساف (Vassaf, 1987) ما حدث فى بلده بعد حوالى خمسين عاماً من « التغريب » بأنه لم يكن سوى تجربة فشل كاملة ، وكأن الأمر كله كان حلقة مفرغة ، وفى ذلك يقول :

« مع عزو مزيد من الأهمية للتغريب من أجل التنمية ، لم يحدث إلا أن كل زيادة فى التغريب أدت إلى مزيد من الاعتماد والتخلف » .

وهذا التاريخ من الفشل شائع بدرجات مختلفة فى مختلف دول العالم الثالث . وامتدت آثارها إلى العلم عامة ، وإلى العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة ، وإلى علم النفس على وجه أخص . وقد شخص المؤلف أعراض هذه الأزمة كما ظهرت على علم النفس فى مصر فى مواضع سابقة ووجد بينها وبين كثير من أحوال هذا العلم فى معظم دول العالم الثالث كثيراً من المشابهات (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٥) ، (Abou-Hatab, 1987-1988) . ويمكن أن نلخص هذه الأعراض فيما يلى :

(أ) علاقة الاستيراد ـ التصدير مع علم النفس فى الغرب : وهى علاقة من جانب واحد ، فالغرب دائماً هو المصدر ، والعالم الثالث (ومنه العالم الإسلامى) هو دائماً المستورد .

(ب) الاعتماد المعرفى على الغرب : فمعظم ما ظهر فى الغرب فى مجال علم النفس من نظريات ونماذج وافتراضات ومناهج بحث وأدوات جمع معلومات (كالاختبارات النفسية) ونتائج بحوث تم استيرادها حتى ولو كانت موضع شك فى موطنها الأصلى .

(جـ) قطع الروابط بالتراث الثقافى للأمة بافتراض أن القديم هو من عوائق التقدم والتحديث .

(د) انتشار البدع الثقافية فى العلم : فمعظم التراث الغربى المستورد لم يتم اختباره فى ضوء محك الصلة بالثقافة والحاجات القومية . بل إن بعض ما تم استيراده لم يكن إلا محض بدع ثقافية عارضة .

(هـ) كف التفكير الإبداعى فى علم النفس : فالمطلع على معظم ما صدر من مؤلفات وما أجرى من بحوث فى علم النفس فى دول العالم الثالث لا يجد أثراً يذكر للإبداع العلمى

فيها . فمعظم بحوث الماجستير والدكتوراه ليست إلا محض تكرار لما أجراه علماء الغرب ، أو محض تطبيق لاختبارات نفسية ترجمت ترجمة وصفناها من قبل بأنها فى الأغلب « حرفية أو محرفة » عن أصولها الغربية (فؤاد أبو حطب ، وآخرون ، ١٩٨٧) وتم ذلك كله على حساب المشكلات الجوهرية والملحة التى تعانى منها المجتمعات النامية . ناهيك عن ظواهر الادعاء والتزوير والتزييف والسرقة وغيرها من الأعراض المرضية التي ظهرت فى بعض ما أجرى من بحوث .

(و) فقدان الهوية الثقافية : يعانى معظم علماء النفس فى العالم الثالث – ومنه العالم الإسلامى – من « الاغتراب » عن بيئتهم وثقافتهم . ودعم ذلك شعورهم بفقدان الهوية الثقافية .

(ز) فقدان الهوية المهنية : يعانى المتخصصون فى علم النفس فى العالم الثالث من فقدان الهوية المهنية . فكثيراً ما يتم الخلط بينهم وبين الأخصائيين الاجتماعيين من ناحية وأطباء الأمراض العقلية من ناحية أخرى (Abou-Hatab, 1984) . وكلاهما – مع خبرة أكاديمية محدودة للغاية فى علم النفس لا تتجاوز دراسة مقرر أو مقررين فيه – يمارسون مهام الأخصائىّ النفسى ، بل يصفون أنفسهم أحياناً – وخاصة الأطباء – بهذا الوصف . ناهيك عن عجز برنامج الإعداد الحالى للأخصائىّ النفسى بالفعل .

وبهذا تتحدد « الأزمة » الحقيقية لعلم النفس فى العالمين العربى والإسلامى ، وهى أزمة صنعها علماء النفس العرب والمسلمون لأنفسهم بأنفسهم . وبالطبع لا يلام الغرب أن وَجَّه علم النفس فيه لتحقيق مصالحه وإحراز أهدافه ، وإنما من يلام حقاً هم أبناء الأمة العربية والإسلامية من علماء النفس الذين وقعوا فى شرك « التبعية العلمية » عن وعى أو غير وعى ، وهيأوا بذلك كل الفرص للطعن فى العلم الذى ينتسبون إليه .

ردود الفعل « الدفاعية » لدى بعض علماء النفس المسلمين

أشرنا فى مطلع هذا البحث إلى أن الانتقادات الإسلامية لعلم النفس الحديث أحدثت لدى فريق من علماء النفس المسلمين ردود فعل متفاوتة ، لعل أكثرها وضوحاً ما أسميناه « الاستجابات الدفاعية » ، والتى كانت فى معظمها أقرب إلى « الحيل » أو « الميكانيزمات » السيكولوجية لحل مشكلة التنافر المعرفى لدى أصحابها . ونعرض فيما يلى للاتجاهات الرئيسية التى يمكن تجميعها تحت هذا العنوان مصنفة حسب الحيلة الدفاعية السائدة عند أصحابها .

(١) اتجاه الفصـــل :

وهو اتجاه لدى أغلبية علماء النفس المسلمين الذين يرفضون الانتقادات التى توجه إلى علم النفس من منطلق الفصل بين علم النفس باعتباره علماً والإسلام باعتباره ديناً مع احترام وتقدير شديد لكل منهما . وعندهم أن العلم علم ، والدين دين . فهما نسقان مستقلان لكل منهما منظوره ونظرته ومنحاه . ولعل هذه الفئة هى تلك التى أشار إليها مالك بدرى (١٩٨٧) بأنها فئة الرافضين لأسلمة علم النفس ، وفى نفس الوقت هم « من المؤمنين الملتزمين بالإسلام ... يؤدى الكثيرون منهم فرائض الإسلام ويجتنبون كبائر ما ينهون عنه ، بل إن بعضهم ربما كان أكثر عبادة وإخلاصاً من بعض أولئك الداعين للأسلمة والتأصيل الإسلامى لعلم النفس »(*) .

والحيلة المستخدمة هنا هى ما يسمى « الفصل » compartmentalization ، ويلجأ إليها المرء الذى يواجه التنافر المعرفى بالإبقاء على الجوانب المتنافرة منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض تجنباً للصراع بينها . ويمكن أن نفسر استخدام هذا « الميكانيزم الدفاعى » لدى هذا الفريق من علماء النفس المسلمين (وهم الأغلبية الساحقة) بالأسباب الآتية :

(أ) بناء الهوية العلمية والمهنية على أساس دراسة وتدريس وبحث وممارسة علم النفس بصورته الراهنة ، كما صنعها وطورها الغرب .

(ب) إدراك علم النفس الحديث على أنه نتاج الغرب المتقدم حضارياً وثقافياً ، والتفوق الحضارى ـ عند هؤلاء ـ لابد له أن يكون شاملاً لمختلف جوانب الحياة ومنها العلم .

(جـ) الاعتقاد بأن التفوق الحضارى الغربى فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية وفى الاختراعات التكنولوجية صاحبه بالضرورة تقدم فى العلوم الإنسانية والاجتماعية (ومنها علم النفس) .

(د) العلم ـ سواء كان علماً طبيعياً أو اجتماعياً إنسانياً ـ ذو طبيعة محايدة ثقافياً وبالتالى يمكن الاستفادة من التقدم الحضارى للغرب باستيراد صفقة العلم كاملة منه .

وهذا الاتجاه الذى يتجاهل ما فى العلم من « تحيز ثقافى » لا يتفق مع الصورة التى تقدمها الدراسات والمسوح التى أجراها علماء النفس فى الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم ، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . ويقدم لنا (Gilgen & Gilgen, 1987 : 8-9) موجزاً لما حدث كما يلى :

(*) توجد بعض الأمثلة على الساحة السيكولوجية المعاصرة ، إلا أننا نعف عن الإشارة إليها بالاسم حتى لا يخرج بحثنا من باب العلم ويدخل فى باب الجدل الشخصى ، ناهيك عن أنها تكاد تكون معروفة للجميع .

« إن طبيعة علم النفس وميدانه ونموه وتطوره فى العالم خلال السنوات الأربعين الماضية (١٩٤٥ – ١٩٨٥) تعكس جميعاً الظروف والأحداث السياسية والاقتصادية العظمى التى وقعت خلال هذه الفترة ... دمار أوربا وانهيارها وصعود الولايات المتحدة كأمة مسيطرة على العالم اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً ثم ثقافياً ، التوتر الذى أحدثته الحرب الباردة ، التهديد بالحرب النووية ، إعادة إحياء أوربا الغربية (بفضل مشروع مارشال) ، إعادة بناء الاتحاد السوفيتى وتماسك الكتلة الشيوعية ، تحرير المستعمرات وخاصة فى أفريقيا والهند ، بناء إسرائيل وما أدى إليه من توتر وصراع فى منطقة الشرق الأوسط ، ظهور الصراعات الإقليمية وخاصة فى كوريا وفيتنام وأفغانستان وأمريكا الوسطى ، زيادة الشعور بحاجات دول العالم الثالث ونواحى القوى فيها ، تحول الصين إلى الشيوعية وانتشار الأيديولوجية الماركسية – اللينية فى عدد من أقطار العالم ، النمو السكانى ، زيادة الثروات الاقتصادية لبضعة أقطار محدودة العدد ، ارتفاع وهبوط أسعار النفط ، النمو المذهل للعملاق الصناعى فى اليابان ، الثورة الألكترونية وما جاءت به خاصة التليفزيون والكومبيوتر ، الانفجار المعرفى والمعلوماتى ، نمو الطيران المدنى كوسيلة انتقال ، شيوع اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الأساسية للعلم والثقافة .

وقد أدت هذه العوامل التى لخصها هذان المؤلفان باقتدار إلى ظهور مجموعة من التغيرات على المسرح العالمى لعلم النفس المعاصر ، لعل أهمها التنبه إلى « الطابع الثقافى » ثم « الأيديولوجى » للعلم وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية ، ومنها علم النفس . فسيطرة علم النفس الأمريكى على المسرح – بعد انهيار أوربا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية – لم يكن بلا عائد « ثقافى » وثمن « أيديولوجى » . وتمثل العائد الثقافى أولاً قبل كل شىء فى سيطرة اللغة الإنجليزية على العالم كلغة للبحث السيكولوجى والتكنولوجيا النفسية (فى مجال الاختبارات والعلاج والتربية والصناعة والإدارة) . أما الثمن « الأيديولوجى » فكان أغلى بكثير ، ابتداء من سيطرة « الصيغ » النظرية الأمريكية ، كالسلوكية ؛ أو المتأمركة ، كالتحليل النفسى والجشطالت بعد هجرتهما إلى الولايات المتحدة ، وحتى سيادة النمط الأمريكى فى البحث والتفكير والسلوك والحياة .

وقد ظهر الوعى بهذه الخاصية « الثقافية – الأيديولوجية » للعلم عامة خفيا فى معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون ، كما ظهر الوعى بها صريحاً فى علم النفس مع التوجه الأوربى نحو الوحدة . لقد أصبح علماء النفس الأوروبيون يتحدثون كثيراً عن علم النفس الأوربى ، ومن قبلهم ركز علماء النفس فى الكتلة الشيوعية على علم النفس الماركسى ، ومع

ظهور اليابان كقوة عظمى بدأ علماء النفس فيها يتوجهون نحو « التأصيل اليابانى لعلم النفس » . ثم انتقلت العدوى إلى العالم الثالث أو الدول النامية . وكانت أكثر دول هذا العالم حماساً للبحث عن الجذور والأيديولوجية لعلم النفس فيها هى الهند . فهل تبقى بعد ذلك أية ذريعة للقائلين فى عالمنا الإسلامى بالحياد الثقافى والأيديولوجى لعلم النفس إلا أن يكون ما يصدر عنهم هو نوع من الحيلة الدفاعية التى قد تحقق « تكيفاً زائفاً » على المدى القصير بينما أثرها المؤجل على المدى الطويل قد يكون مدمراً للجميع .

(٢) اتجاه الرفض :

ظهر هذا الاتجاه الدفاعى (الميكانيزم النفسى) لدى أقلية قليلة من علماء النفس فى العالمين العربى والإسلامى . ويتمثل فى أولئك الذين يرفضون الانتقادات التى يوجهها الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس ولكن من منطلق مختلف . صحيح أن لديهم وجوب الفصل بين العلم والإسلام ، إلا أنهم فى نفس الوقت يقدرون أحدهما (وهو العلم) ويحقرون الآخر (وهو الإسلام) . ولذلك فهم يلجأون إلى الرفض الذى هو فى جوهره مزيج من حيلتي الإنكار denial والخلفة negativism ، واللتان تظهران لدى من يعانون التنافر المعرفى ويلجأون إلى حله باللجوء إلى التمسك بأحد طرفى الصراع .

ويقود هذا الفريق فى أغلب الحالات ذوو الاتجاهات الماركسية . ومن الغريب أنهم فى الوقت الذى يرفضون « الأسلمة » فإنهم يقبلون « الأدلجة » — نسبة إلى الأيديولوجية — من أى مصدر آخر غير الإسلام ، مع محاولة منظمة لتشويه الصورة الحقيقية للإسلام ، وبالطبع فإن الأيديولوجية الأثيرة لديهم هى الماركسية .

ولكى نوضح معالم علم النفس السوفيتى الذى يعتبره أصحاب هذا الاتجاه نموذجهم نعرض مبادئه الأساسية كما تناولها أحد قادته المعاصرين وهو بوريس لوموف (Lomov, 1987) :

(أ) **مبدأ الحتمية** : فمبدأ الحتمية عندهم هو أساس كل معرفة علمية . وعلم النفس لم يتخذ هذه الصفة إلا بعد أن تخلى عن التصور الشائع لظواهره بأنها مستقلة عن القوانين « الموضوعية » أو ليست بذات صلة بالعالم المادى . ولا يقصد بالحتمية هنا معناها الميكانيكى « الذى يتحدد فى صورة علاقة مباشرة وخطية وبسيطة وصارمة بين السبب والأثر » . فهذه العلاقة — وخاصة فى السلوك الإنسانى — تتضمن مجموعة معقدة من الديناميات . وحسب المبدأ « الجدلى » فإن أطراف هذه العلاقة يمكن أن يحل كل منهما محل الآخر . فالسبب قد يصبح أثراً ، والأثر سبباً . كما أن السبب والأثر قد تفصل بينهما مسافات زمنية ، تطول وتقصر ، ثم إن السبب يتسم بأنه تراكمى ، ومعنى ذلك أن الأثر قد يكون نتاج عدد كبير

من العوامل والأحداث السابقة التى تؤلف « تاريخ » الظاهرة النفسية موضع الاهتمام . ناهيك عن أن السلوك الإنسانى – خاصة – يتسم بأنه ذاتى التحديد self-determined ، بمعنى أن الإنسان حين ينشط ذهنياً أو بدنياً فإنه يغير فى البيئة من حوله وبالتالى فى محددات سلوكه . وعلى هذا فعند تناول مبدأ الحتمية يجب مراعاة الكثير من العوامل الداخلية والخارجية ونسق الروابط المعقدة بينها .

(ب) **مبدأ الانعكــاس** : يرى علماء النفس السوفيت أن الظاهرة النفسية عبارة عن مستويات أو أنماط مختلفة من الانعكاس الذاتى للحقيقة الموضوعية . وهم بذلك يرفضون ثلاثة حلول قدمت لمسألة العلاقة بين المادة والعقل أشرنا إليها فيما سبق ، وهى : اعتبار العقل جوهراً مستقلاً ، أو اعتباره حالة خاصة من المادة وهى فى حالة حركة ، أو التوحيد بينه وبين العالم المادى . أما موقفهم فهو اعتبار العقل خاصة من خصائص المادة وهى فى حالة حركة وليس محض جوهر مستقل أو محض حركة . وتظهر هذه الخاصية فى صورة مختلفة من « الانعكاس الذاتى » subjective reflection ، وتظهر فى صور الحياة فى مرحلة معينة من مراحل « التطور البيولوجى » . ويعترف علماء النفس السوفيت بأنهم يجهلون – حتى الآن – الشروط اللازمة لهذا الانعكاس لكى يتطور ، أو لتحول المادة « غير الحساسة » إلى مادة « حساسة » ، ويعد ذلك من الأمور الجوهرية والمعقدة عند نقطة المنشأ للحياة ذاتها .

وإذا كان الانعكاس فى حد ذاته هو دالة الحركة والتفاعل بين الأجسام المادية ، فإن الانعكاس الذاتى هو خاصية الكائنات العضوية الحية فقط . فهذه الكائنات فى حاجة دائمة لتوجه نفسها على نحو يساعد على التكيف مع المحيط ، ولحدوث ذلك لا يمكن للأمر أن يكون محض انعكاس سلبى لهذه التغيرات البيئية (كما هو الحال فى الأجسام المادية) – أى على نحو أشبه بانعكاس الصورة فى المرآة – وإنما يجب للانعكاس أن يتجاوز هذه التغيرات . وعلى ذلك فإن الانعكاس الذاتى هو عملية إيجابية يتم فيها انتقاء المعلومات وتحويلها وتخزينها . وبالإضافة إلى ذلك فإن الانعكاس الذاتى موجه إلى الأمام . فكل لحظة فيه تتضمن معلومات عن الحاضر والماضى وترتبط ، على نحو أو آخر ، بالمستقبل .

ويتخذ الانعكاس الذاتى صوراً شتى فى مجال الدراسة النفسية ، فقد يدل أولاً على العلاقة بين عملية الانعكاس والأشياء موضوع الانعكاس ؛ وهذا هو الجانب السيكوفيزيائى للموضوع . وقد يدل ثانياً على العلاقة بين عملية الانعكاس وحامله (وهو المخ) ؛ وهذا هو الجانب السيكوفسيولوجى . أما العلاقة بين عملية الانعكاس والسلوك فتدل ثالثاً على الطريقة التى يوجد بها الانعكاس فى سلوك الإنسان وغيره من الكائنات الحية .

(جـ) مبدأ المادية التاريخية (النمو) : يرى علماء النفس السوفيت أن أى ظاهرة لا يمكن فهمها إلا فى سياق نمائى . ويستخدم المنحى النمائى عندهم فى دراسة كل من الجانب النشوئى phylogenetic للعقل فى الجنس البشرى والجانب الارتقائى ontogenetic للنمو العقلى عند الأفراد . ثم إن هذا المنحى أيضاً يوجه البحوث السيكولوجية التى تجرى عندهم حول أى ظاهرة نفسية معينة كالإدراك أو التعلم .

والنمو النفسى — عندهم — ليس محض تغيرات كمية — كزيادة سعة الذاكرة مثلاً ، وإنما يهتم أيضاً بالتغيرات الكيفية التى تحدث خلاله . ولعل أهم التغيرات الكيفية من الوجهة النشوئية ما حدث عند « تكوين » الجنس البشرى والمجتمع الإنسانى . فخلال العملية « التطورية » تحدد « تكوين » العقل الحيوانى بالعوامل البيولوجية ويمكن تفسيره بالقوانين البيولوجية ، أما تكوين العقل الإنسانى فقد لعبت فيه العوامل والقوانين الاجتماعية الدور الحاسم . لقد قام العمل الإنسانى بتحويل الطبيعة ، ونشأت العلاقة الاجتماعية ، وظهرت اللغة ، وقد تطلب ذلك كله تطور ظواهر نفسية جديدة كالتفكير والتصور والتنظيم الإرادى للسلوك وغيرها . وهكذا يتحدد جوهر الإنسان بالعلاقات الاجتماعية المعقدة التى ينسجها البشر أنفسهم ، وذلك لا ينفى بالطبع أثر القوانين البيولوجية فى السلوك الإنسانى . إلا أن التحكم فيها يتم بالقوانين الاجتماعية التاريخية ، فالإنسان ابن التاريخ وصناعته .

(د) مبدأ المادية الجدلية : النمو النفسى (المحكوم بالمادية التاريخية) كما بينا هو أيضاً عملية صراع بين المتناقضات والأضداد . ففى كل مرحلة للنمو يوجد دائماً الصراع بين الدوافع ، وبين الأهداف ، وبين كل من الدوافع والأهداف ، وداخل الصور والمستويات المختلفة للانعكاس . وسيادة الموقف التناقضى أو تلك المجموعة من الديناميات فى مرحلة معينة يمثل المفهوم الماركسى للأطروحة thesis والذى يؤدى بالضرورة إلى محاولة حل الصراع والوصول إلى نقيض الأطروحة antithesis والذى يعد مرحلة انتقالية إلى مرحلة جديدة من التركيب synthesis والذى يكون مختلفاً كيفياً عن المكونين السابقين . وبهذه الطريقة يرى علماء النفس السوفيت أن قوانين النمو الإنسانى تظهر بطريقة خاصة لكل فرد ، ومعنى ذلك أن تكون الشخصية الإنسانية عندهم هو عملية فريدة لكل شخص على الرغم من أنه يتبع بعض المبادىء العامة .

والسؤال هنا : ما هى العلاقة بين العام والخاص ؟ وتأتى إجابتهم فى ضوء « الجدلية » مرة أخرى . فعندهم أن العام لا يوجد منفصلاً عن الخاص ، وفى نفس الوقت فإنه فى أى حالة خاصة يوجد دائماً ما هو عام وما هو مميز لها . وعلى هذا تصبح أهداف علم النفس

عندهم ذات شقين : أولهما تحديد الخصائص والقوانين العامة التى تستمد من العمليات والظواهر والأفعال الفردية . وبعبارة أخرى يجب الانتقال دائماً من العيانى والمحسوس إلى المجرد . وثانيهما اختبار التجريدات من خلال محاولة التنبؤ بمواقف خاصة . وعلى الرغم من أن هذه الخطوة صعبة إلا أنها جوهرية وخاصة عند محاولة استخدام المعرفة والقوانين النفسية فى المواقف العملية التطبيقية .

والمدقق فى خصائص علم النفس السوفيتى يجد أنها مركبة من عناصر شتى : « العقيدة » الماركسية اللينية ــ والتى تعرضت لعدة تغيرات على يد ستالين ثم خروشوف ، ثم على يد جورباتشوف فى الوقت الحاضر . وتمثل الأفكار التى عرضناها « وجهة » **paradigm** لعلم النفس السوفيتى تختلف عن تلك التى سادت فى الغرب . والسؤال الذى لم يُجِبْ عليه علماء النفس عندنا من أصحاب « حيلة » الرفض للإسلام والقبول بالماركسية ، هل تجاوز بذلك أزمة التنافر المعرفى لديهم أم أن ذلك زاد من أزمتهم حدة وخاصة مع ما يشهده علم النفس فى مختلف أقطار العالم المعاصر من تزايد الوعى « بالهوية الثقافية » ؟ ثم ألا يلفت النظر حقاً أن يبحث علماء النفس فى عصرنا من أبناء الشعوب ذات الحضارات الضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ عن « معالم قومية » لعلمهم بينما تنفر قلة من علمائنا من هذه المهمة التاريخية ويسعون إلى أيسر الحلول وهو استيراد « السلعة الثقافية الجاهزة » ؟ فإذا لم يرُقْ لهم « الإنتاج الثقافى للغرب » فلا غبار عليهم أن يتوجهوا إلى منتج جديد ؟ ولم يتجشم أحد منهم مشقة الفحص العميق للتجارب الثقافية الإبداعية التى أشرنا إليها والتى يخوضها فى الوقت الحاضر علماء النفس فى ثقافات أخرى غير الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة مثل اليابان والصين والهند وأمريكا اللاتينية ، ناهيك عن التجربة التي لا تزال فى طور التشكيل الآن وهى تجربة « أوربا الغربية الموحدة » التى تسعى للاستقلال الثقافى عن الولايات المتحدة الأمريكية . والسؤال هو : لماذا لا نفعل نحن فى ثقافتنا العربية والإسلامية مثلما يفعل هؤلاء ، أى بحل مشكلات التنافر المعرفى فى علم النفس من خلال العودة إلى المنابع الثقافية الحقيقية لثقافتنا ؟ وهذا هو أصعب الحلول للمشكلة . وبالطبع فإن أسهل الإجابات ليس بالضرورة أفضلها ؛ فطريق الإبداع ليس مفروشاً دائماً بالورود .

(٣) اتجاه التشويه :

التشويه أو التحريف **distortion** حيلة سيكولوجية دفاعية معروفة أيضاً . ويلجأ إليها المرء لحل صراع التنافر المعرفى ، وبها يدرك العناصر غير المتسقة معرفياً عنده على نحو غير صحيح ، وذلك بهدف جعلها أكثر اتساقاً مع العناصر الأخرى المتوافرة لديه . وهى حيلة قريبة الشبه بحيلة الرفض التى استجاب لها البعض رداً على نقد الإسلاميين لعلم النفس ،

والتى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة . إلا أن الرفض هنا فى الاتجاه العكسى ، فإذا كان أصحاب اتجاه الرفض كما عرضناه آنفاً يركزون على إنكار الإسلام ـ فإن اتجاه التشويه يتضمن لوناً من الإنكار لعلم النفس . وأصحاب الاتجاهين يعرضون ـ تدعيماً لموقفهم ـ صورة مشوهة للعنصر الذى يرفضونه (الإسلام عند الفريق الأول وعلم النفس عند الفريق الثانى) . وهذه الحالة قد تُوْقِع أصحابها فى شرك خطير يتمثل فى وصف ما يرفضون بطريقة قد لا تتفق مع الحقيقة .

ومن الأمثلة التى نوردها على هذا الاتجاه ما ذكره أحد أساتذة علم النفس المسلمين فى مقال نشره فى أحد الصحف اليومية (مستخدماً بذلك بعض أساليب النقاد الإسلاميين لعلم النفس) ، يرادف فيه بين المرض النفسى والشخصية السيكوباتية (سيد صبحى ، ١٩٨٦) . ومن المعروف فى علم النفس المرضى أن الأمراض النفسية والعقلية تصنف إلى فئات كثيرة منها ما يسمى بالاضطراب السيكوباتى . وعلى هذا فإن إطلاق تسمية الجزء (المرض السيكوباتى) على الكل (الأمراض النفسية) كان عرضاً مشوهاً لبعض حقائق علم النفس .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما ورد أيضاً فى هذا المقال عند الإشارة إلى مصطلح الشخصية السيكوباتية من أنها تمثل « صيحة جديدة » فى مضمار علم النفس على وجه العموم وفى مجالات الصحة النفسية على وجه الخصوص ـ « نجد مثالاً آخر على استخدام حيلة التشويه التى تسعى لجعل صورة علم النفس لا تتفق مع الحقيقة . فمن حقائق تاريخ علم النفس المرضى أن هذه الحالة كانت موضع الاهتمام منذ نشأة هذا العلم ، ولدينا فى التراث السيكولوجى المصرى دراسة رائدة مبكرة حول هذا الموضوع » (صبرى جرجس ، ١٩٤٦) .

ومعلم ثالث من معالم هذا التشويه لعلم النفس فى هذا المقال ما أورده صاحبه من خصائص الشخصية السيكوباتية كما وردت ـ فى رأيه ـ فى القرآن الكريم وهى على التوالى : النفاق ، الخوف من الفقر ، الخنوع ، السلبية ، ادعاء القوة ، الغرور والصلف . ومن العجيب أن هذه الخصائص جميعاً لا تتصل بوصف السلوك السيكوباتى على وجه الخصوص ، ولو أنها تدل على أنواع أخرى من الاضطراب النفسى . وهكذا وقع الكاتب فى الموقف الصعب حقا ـ والذى يقع فيه كثير من الذين استخدموا هذه الحيلة ـ حيث الاستشهاد بالقرآن الكريم ليس فى موضعه مطلقاً .

ومرة أخرى تلعب حيلة التشويه دورها فى تقديم « صورة غير حقيقية » عن علم النفس ، ولعل ذلك يتضح للقارىء إذا علم أن السلوك السيكوباتى هو نوع من الذهان (أى المرض

العقلى) ويعنى فى جوهره سلوك التضاد مع المجتمع . ويحدد أى كتاب مبتدىء فى علم النفس خصائص هذا الاضطراب السلوكى على النحو الآتى :

(أ) فقدان القدرة على التميز بين الصواب والخطأ (افتقاد المعايير الأخلاقية) على الرغم مما يتسم به السيكوباتى من ذكاء وجاذبية وخفة دم وتأثير وانبساطية .

(ب) التعامل مع الأشخاص الآخرين على أنهم أشياء أو موضوعات لا أشخاص (فقدان التعاطف empathy والمشاركة الوجدانية sympathy) .

(جـ) الميل إلى العيش فى اللحظة الراهنة وإشباع الدوافع المباشرة والرغبة فى الحصول على اللذة الفورية وتفضيل الأهداف العاجلة .

ولذلك تصدر عن الشخص السيكوباتى أعمال قد تضر بالآخرين أو تسيىء إليهم ومع ذلك لا يشعر بالندم أو الخجل أو الذنب . بل قد ينسى نتائج فعله ، وحين يضبط متلبساً بالقيام بعمل غير مشروع لا يشعر بالحياء أو الدهشة ، وحين يعاقب على سلوك مضاد للقيم الاجتماعية فإنه لا يخاف العقاب ولا يتعلم منه أن يحجم عن هذا السلوك بل إنه يكرره ويعاوده .

وتصف بعض الدراسات الأكثر حداثة (Scholling, 1978) هؤلاء السيكوباتيين بأن بعضهم قد ينتهى به الأمر إلى الإيداع فى مستشفيات الأمراض العقلية ، وبعضهم الآخر يمكنه الاستمرار فى القيام بوظائفه الاجتماعية العادية على الرغم مما يسببه للآخرين من إيذاء وإيلام ، إلا أن أغلبهم قد ينتهى به الأمر إلى السجون والمؤسسات العقابية بسبب جرائمهم . وفى جميع الحالات يحتاج الاضطراب السيكوباتى إلى خبرة كلينيكية عميقة للتمييز بينه كمرض عقلى (ذهان) وبين الإجرام العادى .

ونحن نفترض بالطبع أن أصحاب هذه الحيلة الدفاعية يستخدمونها عن غير علم أو غير وعى ؛ لأنها لو كانت تتم بعلم ووعى لكان ما يصدر عنهم نوعاً من الكارثة التى تدخل أصحابها فى باب التلفيق العلمى . فإذا كانت عن غير وعى تكون هذه الحيلة (التشويه) قد اندمجت مع تلك الحيلة النفسية التى يسميها فستنجر (Festinger, 1957) « النسيان الانتقائى » selective forgetting ، أو تلك التى يسميها (Hardyck & Kardush, 1968) وقف التفكير Stopping thinking وفيهما ينسى المرء أو يتجاهل – لا شعورياً – العناصر التى قد تزيد عنده حالة التنافر المعرفى ، وهذا النسيان يجعل عناصر التنافر المعرفى لديه تبدو أكثر توافقاً وانسجاماً ، ولو كان ذلك تشويهاً صنعه عالم الوهم .

(٤) اتجاه التوحد بالنقــاد :

يلجأ بعض علماء النفس فى مواقفهم « الدفاعية » إلى حيلة سيكولوجية شائعة أيضاً هى التقمص أو التوحد **identification** ، وتتخذ هذه الحيلة هنا صورة خاصة هى التوحد بالمعتدى بافتراض أن الهجوم الموجه إلى علم النفس من جانب نقاده الإسلاميين فيه من الحدة والشدة ما يجعل معظمه من قبيل « العدوان » على هذا العلم وعلى المتخصصين فيه . وفى حيلة التوحد بالنقاد هذه تَبَنَّى هذا الفريق من علماء النفس المسلمين مواقف هؤلاء النقاد وأفكارهم ، بل ولجأوا إلى استخدام نفس منطقهم وطريقتهم فى التفكير . فإذا كان النقاد الإسلاميون لعلم النفس قد رفضوا علم النفس الحديث جملة وتفصيلا – كما بينا فى القسم الأول من هذا البحث – فإن متقمصيهم والمتوحدين معهم من علماء النفس المسلمين وقفوا هم أنفسهم من علمهم نفس الموقف ، وتمثل ذلك خاصة فى مواقف ثلاثة سوف نتناولها بالتحليل والمناقشة فيما يلى :

(أ) السخرية من علم النفس عند الإشارة إليه فى أى سياق ، واعتباره نتاج الحضارة الغربية الحديثة وبالتالى يجب رفضه من بين ما نرفضه منها . والرد على هذا الموقف سيأتى تفصيلاً فيما بعد حين نعرض للأسس الأبستمولوجية للعلم فى الإطار الإسلامى . وحسبنا أن نشير هنا إلى أنه إذا كانت أهداف العلم فى الإطار الإسلامى – كما سوف نحددها – هى السعى للتعرف على آيات الله سبحانه وتعالى التى هى علامات قدرته فى خلقه ، والكشف عن سننه فى مخلوقاته ؛ فقد حاول الإنسان ذلك فى مختلف العصور مستخدماً ما زوده الله به من نعم وخاصة الحواس والعقل . وقد بذل الإنسان الحديث نفس المحاولة مستخدماً الأسلوب العلمى وأدوات البحث الأكثر دقة .

والمهمتان اللتان يحددهما الإسلام للعلم (التعرف على آيات الله والكشف عن سننه) تشمل العلوم الطبيعية والإنسانية جميعا . فالقرآن الكريم يجمع آيات النفس والآفاق والأرض فى سياق واحد ، يقول الله تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ .

[فصلت : آية ٥٣] .

﴿ وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ .

[الذاريات : ٢٠ – ٢١] .

ويتبين لنا من هذا التوجيه القرآنى – والله أعلم – أن أسلوب التعرف والكشف والبصر والتبين فى الحالتين واحد ، وهو بالطبع الأسلوب العلمى فى عصرنا . وهذا

هو المنظور الحقيقى الذى يجب أن ننظر من خلاله إلى نتائج العلم سواء أجريت بحوثه فى الشرق أو الغرب ، وبهذا التصور الصحيح لمغزى المنهج العلمى فى علم النفس وغيره من مجالات المعرفة يمكن أن تتوقف تلك الصيحات العاتية التى تطالب بالتوقف عن الاهتمام بعلم النفس الحديث ، وقد تمتد إلى غيره من فروع العلم ؛ لأنه من نتاج معامل الغرب وجامعاته ، وهى دعوة فى رأينا إلى الجهل والتخلف . ناهيك عن أنها ضد روح الإسلام العظيم الذى دعا رسوله الكريم إلى طلب العلم أنى كان ؛ فيقول عليه الصلاة والسلام : « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها » ، كما يقول أيضاً : « اطلبوا العلم ولو فى الصين » ، وكانت أقصى حدود العالم المعروفة وقتئذ .

(ب) اعتبار كل ما توصل إليه علم النفس الحديث – شأنه فى ذلك شأن غيره من العلوم – سبق إليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وقد نبه إلى حدوثه ما يشبه هذا فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية أحد روادنا من العلماء المسلمين المعاصرين (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) حيث يركز الكثيرون ممن يكتبون حديثاً حول « الإعجاز العلمى للقرآن الكريم والسنة النبوية » على أنهما سبقا العلم الحديث بمئات من السنين . وهذا الحرص الشديد على وضع القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فى سباق مع العلوم الحديثة إنما هو منزلق خطير ينبه إليه (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) بقوله :

« إنه غالباً ما يكون قولاً جزافاً غير مستند إلى أى أساس علمى أو تاريخى . فالأمر موضع التأويل لا يعدو فى الغالب أن يكون إشارة لطيفة فى القرآن الكريم لظاهرة كونية طبيعية – هذا إذا صح تخريج المؤول لمعناها – وليس من الصواب فى شىء الزج بتلك الإشارة الكريمة إلى تحميلها فوق كل ما تحتمله ووضعها موضع التسابق مع أى مبحث علمى ... فمن العبث أن نعقد سباقاً لا محل له ولا معنى بين كتاب الله – تنزهت كلماته – وبين علوم البشر . فهى حتى وإن بلغت فى هذا الزمان شأواً عظيماً ليست إلا لمحات من علم الله الشامل الكامل » .

(جـ) « تقديس » تراث العلماء المسلمين ، واعتبار كل ما مصدر عنهم أفضل وأسبق من أى إنجاز سيكولوجى حديث . فابن الجوزى مثلاً فى كتابه الأذكياء أفضل وأسبق عند أصحاب هذا الاتجاه من جميع علماء النفس المعاصرين الذين اهتموا بقياس الذكاء والقدرات العقلية .

وهذه المبالغة فى تقدير كل ما صدر عن تراث العلماء المسلمين ، لو أدركها أصحاب هذا التراث العظيم أنفسهم لأنكروه . لقد كان رواد المنهج العقلى منهم على علم بحدود استدلال العقل ، كما كان أصحاب المنهج التجريبى منهم أيضاً أعلم بحدود الملاحظة والتجربة . ولهذا لا يمكن لأحد منهم أن يدعى – كما زعم من جاء بعدهم من شراحهم – أنه جمع علم الأولين والآخرين ، يصدق هذا على جابر بن حيان والخوارزمى والجاحظ وثابت بن قرة والتبانى وأبى بكر الرازى وأبى الوفاء البوزجانى وابن يونس وأبى القاسم الزهراوى وابن الهيثم والبيرونى والشريف الإدريسى، وابن النفيس وابن البيطار وابن خلدون وغيرهم ممن استخدموا المنهج التجريبى – صِدْقُهُ على الكندى والفارابى وابن سينا وابن حزم الأندلسى والغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وغيرهم ممن استخدموا المنهج العقلى .

ولهذا فإنه من قبيل العبث بالعقل المسلم الحديث أن يدعى بعض أصحاب هذا اتجاه التوحد بالنقاد بأن بعض ما قرأوه – قراءة متعجلة أحياناً – من كتب تراث هؤلاء الأعلام سبق نتائج البحوث الحديثة ، وهو قول أقرب إلى الجهل إذا توافر فى أصحابه حسن النية ، أو إلى العبث العلمى إذا توافرت لديهم سوء المقصد ، ومن سوء الفهم للتراث الذى يشيرون إليه والعجز عن فهم طبيعة العلم الذى يدّعون الانتساب إليه .

والمنهج العلمى الذى تستخدمه العلوم الإنسانية ومنها علم النفس فى العصر الحديث ، والذى لا يتعارض مع طبيعة المعرفة فى الإسلام – كما أشرنا إجمالاً من قبل وكما سنشير تفصيلاً فيما بعد – لم يكن معروفاً قبل القرن التاسع عشر . وكان الشائع قبل ذلك التوحيد بين آراء الفلاسفة والمفكرين وحقائق السلوك الإنسانى . وبالطبع لم يكن قد توافر فى ذلك الوقت أسلوب يضع هذه الآراء البشرية موضع الاختبار ، (ناهيك عن أن بعضها وضع موضع التقديس لقرون عديدة ، ومنها آراء أرسطو) ، وكانت المواقف إزاءها إما « القبول » أو « الرفض » على أساس الجدل العقلى المحض أو الاندماج الانفعالى والوجدانى الكامل دون مراعاة « لحقائق » السلوك الإنسانى بالفعل ، كما يلاحظ عندما يصدر عن البشر كأجنة وأطفال ومراهقين وشباب وراشدين وكهول وشيوخ (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

وهذا القول يجب ألا يفهم على غير وجهه . فهو لا يقلل أبداً من شأن عبقرية العلماء والمفكرين الذين نشأوا فى رحاب الحضارة الإسلامية . فالعلم الحديث يدين لغيرهم من مفكرى الإنسانية بالفضل العظيم . ومهمتنا كعلماء نفس مسلمين أن نعيد كتابة « تاريخ علم النفس » كما نعيد كتابة تاريخ العلم عامة ؛ لنضع إسهامات مفكرينا فى سياقها التاريخى الصحيح . إلا أننا يجب أن نكون دائماً على درجة كافية من اليقظة عند النظر إلى هذه الآراء

السابقة على ظهور المنهج العلمى الحديث سواء عندهم أو عند غيرهم من مفكرى الحضارة الإنسانية ؛ فهى تظل فى أحسن حالاتها « تخمينات جيدة » أو « فروضاً » تنتظر الاختبار ، وبهذا وحده يمكن فرز « الجيد » من « الردىء » فيها حتى نتجنب مزالق التضمينات النظرية والتطبيقات العملية للأفكار « السيئة » ، أى التى لا يوجد دليل يؤكد صحتها . وبهذا يصبح العلم قيمة فى ذاته يحمى المجتمع العلمى - والمجتمع بصفة عامة - من الاستدلال المعيب والتفكير الملتوى . وعلينا أن نتذكر دائماً أنه لا توجد فى وقتنا الحاضر سلطة بشرية تفوق الدليل العلمى ، وعلينا دائماً أن نقبل الأفكار أو نرفضها فى ضوء هذه الأدلة والشواهد وليس على أساس مكانة صاحب الفكرة ، بل على الباحث العلمى أن يكون مستعداً هو نفسه للتخلى عن فكرته إذا لم يتوافر لديه دليل يؤكد صحتها .

(٥) الاتجاه الإسقاطى :

لعل هذا الاتجاه ينطبق عليه ما أشار إليه مالك بدرى (١٩٨٧) من أنه يمثل « التوفيقية بين الإسلام وعلم النفس » ، إلا أننا نرى أن وصفه « بالاتجاه الإسقاطى Projective يتفق مع تناولنا الراهن ، وخاصة أن التوفيقية ومنها التلفيقية قد تظهر بصورة أو أخرى فى جميع الاتجاهات السابقة .

ويورد مالك بدرى (١٩٨٧) مثالاً على هذا الاتجاه من كتابات أحد السيكولوجيين العرب المعاصرين (عزت الطويل ، ١٩٧٧) التى حاول فيها الربط بين القرآن الكريم ونظرية التحليل النفسى لسيجموند فرويد . ومن ذلك أنه يعتبر أن اللاشعور - وربما يقصد الهو id على وجه الخصوص - عند فرويد مقابلاً للمفهوم القرآنى « النفس الأمارة بالسوء » ، والشعور - وربما يقصد أيضاً المفهوم الفرويدى الأنا ego - هو « النفس المطمئنة » فى القرآن الكريم . أما مفهوم الأنا العليا super-ego عند فرويد فهو عنده يقابل مفهوم « النفس اللوامة » فى القرآن الكريم .

أسلوب إسقاطى - دون شك - لجأ إليه أصحاب هذا الاتجاه يقرأون من خلاله القرآن الكريم على نحو يتفق مع وجهتهم المعرفية وبطريقة توفر لهم حلاً لتنافرهم المعرفى . وقد لجأ آخرون إلى قراءة السنة النبوية المطهرة وقراءة تراث العلماء والفلاسفة المسلمين بنفس الطريقة إلى الحد الذى دفع مؤلف هذا البحث إلى أن يطلق على هذا الاتجاه « الترجمة الفورية » للمفاهيم النفسية فى الإطار الإسلامى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) .

فها هى مفاهيم الذكاء والصحة النفسية والتوافق وغيرها سبق إليها العلماء والفلاسفة المسلمون قبل أندادهم من علماء النفس المعاصرين بعدة قرون ، وما علينا إلا نعيد قراءتها

لنريح ونستريح . ولعل أوضح ما يؤكد هذا الاتجاه ما نقله مالك بدرى (١٩٨٧) عن المؤلف السابق قوله : « ليس هناك تعارضٌ إذن بين القرآن وعلم النفس فى نظرة كل منهما إلى النفس البشرية » (عزت الطويل ، ١٩٧٧ ، ص ١٠) ، وبهذا تستريح جميع الأطراف .

وقد ناقش مالك بدرى (١٩٨٧ : ٣٥ – ٣٧) هذه الحالة الخاصة مناقشة مفصلة أوضح فيها على وجه الخصوص الفوارق الجوهرية بين النفس المطمئنة كما وردت فى القرآن الكريم باعتبارها حالة نادرة للنفس عند خاصة المؤمنين ، ومفهوم الأنا عند فرويد الذى هو الحالة الشائعة عند معظم الناس فى توافقهم « المساوم » مع عالم الواقع ، وكذلك تلك الفوارق بين المفهوم القرآنى للنفس اللوامة التى هى حالة للنفس تشعر صاحبها بالتقصير المستمر فى حق الله تعالى ، والمفهوم الفرويدى للأنا الأعلى الذى هو فى جوهره امتصاص للمعايير الاجتماعية والثقافية السائدة (والتى قد تكون منحرفة بالطبع) . وندرة حالة النفس المطمئنة تأتى من أنها « حالة الأنبياء والصديقين من عباد الله ، وهى حالة تكون النفس فيها مطمئنة بالله تؤمن بلقائه وترضى بقضائه وتقنع بعطائه ، وهذا دعاء علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جاء فى حديث أبى أمامة الذى رواه الحافظ ابن عساكر بسنده » (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧ : ٧٤) ، وهى حالة لا يمكن الوصول إليها إلا بالمجاهدة .

أما حالة النفس اللوامة فيصنفها محمد رشاد خليل (١٩٨٧ : ٧٣) إلى نوعين : أولاهما حالة لوم المؤمن التقى ويكون اللوم عنده لوم على التقصير فى الطاعة والغفلة عن الذكر والإقدام على المعاصى . أما الحالة الثانية فهى لوم الفاجر الغافل ويكون على التقصير فى طلب الدنيا وانتهاز الفرص وفوات الحظوظ والأهواء وهى الحالة الشائعة والتى تسبب لأصحابها القلق والكآبة والتوتر .

وقياساً على ذلك نشير إلى أن حالة النفس الأمارة بالسوء أكثر شيوعاً من الحالتين السابقتين . ومن هنا تكمن الفوارق الجوهرية بين المفهوم القرآنى عن النفس الأمارة بالسوء والمفهوم الفرويدى عن الهو . فالوصف القرآنى لهذه الحالة من حالات النفس يتضمن حكماً بالسوء على أن ما تزينه هذه النفس للإنسان من « حب للشهوات » . ومن هنا نشأت ضرورة « الضوابط » controls التى تتحكم فى سلوك الإنسان وتوجهه الوجهة المشروعة الصحيحة ، وأهمها فى الإسلام ضوابط الحلال والحرام . ومن تفاعل الشهوات (الدوافع) والضوابط ينشأ السلوك الخلقى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٢) . أما الهو عند فرويد فهو مستودع للشهوات ، وخاصة شهوة الجنس التى تعد بما فيها من طاقة القوة الدافعة لنمو الشخصية ، ومنها يستمد الأنا والأنا الأعلى الطاقة اللازمة لنشاطهما ، ناهيك عن التركيز الشديد على خطر الكبت الذى قد ينشأ بالطبع عن أثر الضوابط .

والخطأ الفادح الذى يقع فيه أصحاب هذا الاتجاه أنهم لا يدركون الفروق الجوهرية بين مختلف الوجهات Paradigims فى علم النفس ، وهى القضية الرئيسية التى يقوم عليها بحثنا الحالى .

(٦) اتجـاه المسـايرة :

يوجد اتجاه توفيقى آخر إلا أنه أشد خطر من الاتجاه الإسقاطى السابق ويتمثل فى أولئك الذين يصفهم مالك بدرى (١٩٨٧) بأنهم « يكتبون أبحاثهم على أساس مبادىء علم النفس الحديث ونظرياته وممارساته ثم يبحثون بعد ذلك عن الآيات القرآنية والأحاديث التى لها أدنى صلة سطحية بموضوعاتهم فينشرونها فى البحث هنا وهناك ثم يقدمونه على أنه تأصيل إسلامى لعلم النفس » .

وهذا الاتجاه نرى أن نطلق عليه تسمية مستقلة هى « اتجاه المسايرة » **conformity** . وهى حيلة نفسية لجأ إليها أصحاب التنافر المعرفى من علماء النفس المسلمين حتى يمكنهم التوافق مع التوقعات المتزايدة التى يفرضها النقاد الإسلاميين على علم النفس . وتتألف هذه الحيلة جزئياً من حيلة التوحد أو التقمص ، فحتى يبدو أصحاب هذا الاتجاه « على صواب » من وجهة نظر نقادهم امتصوا المغايير التى حددها هؤلاء النقاد للخطأ والصواب فى علم النفس . وهم بذلك يسعون لكسب التقبل الاجتماعى فى ظل الظرف الخاص والوقت المميز اللذين أشرنا إليهما فى مطلع هذا البحث (أى ظروف ووقت ما اصطلح على تسميته الصحوة الإسلامية) . وفى سبيل تحقيق ذلك لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى عدة أساليب تتسم جميعاً بالفجاجة وعدم النضج ، منها :

(١) استخدام المفاهيم النفسية الشائعة ثم الاستشهاد بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة على نحو مبتسر ، بحيث لو حذفت هذه النصوص الكريمة (التى لا تستخدم فى هذه الحالة إلا فى حدود الديكور الدينى) مما يكتبون لما بقى إلا محض كتابة عادية فى علم النفس من النوع الدارج .

(٢) استخدام المفاهيم الإسلامية الأساسية ثم الاستشهاد ببعض ما يكتب فى علم النفس متصلاً بها . وينطبق على هذا الأسلوب ما أشرنا إليه بالنسبة للأسلوب السابق . فمرة أخرى لو حذفت العناوين الإسلامية (التى لا تتجاوز حدود استخدامها أن تكون لافتات لجذب الانتباه) يتحول النص السيكولوجى إلى كتابة عادية فى علم النفس من النوع الدارج أيضاً .

وكلا الأسلوبين يتسم بالسذاجة ، والبعد عن جوهر المشكلة إلى قشورها ، كما أنه ضار بكل من الإسلام وعلم النفس ؛ لأنه يبسط العلاقة بينهما تبسيطاً مخلاً يغرى الباحثين عن السهولة واليسر بركوب موجته والبحث عن مكانة ضائعة من خلاله .

اتجاهات فى بناء « علم نفس إسلامى »

يتبين لنا مما سبق قصور الجهود التى تسعى إلى استبعاد علم النفس ، وعجز الاستجابات الدفاعية التى صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين لتجاوز أزمة التنافر المعرفى لديهم . والأفضل من ذلك بالطبع بذل محاولات بنائية إيجابية تحدد موضع هذا العلم فى النسق الإسلامى العام . والحق أن هناك بضعة محاولات بذلت من هذا القبيل ، صدر بعضها قبل شيوع الانتقادات الراهنة ، وصدر بعضها الآخر بعده . ويمكن أن تصنف الاتجاهات فى هذا الصدد إلى ما يأتى :

(١) بناء علم نفس « دينى » إسلامى :

يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء علم نفس دينى **Religious Psychology** ذى طبيعة إسلامية . وكان أول من دعا إليه أحمد فؤاد الأهوانى (١٩٦٣) ، بل نكاد نقول إن الأهوانى هو أول من استخدم عبارة « علم النفس الإسلامى » على نحو ما يقال علم نفس بوذى أو يهودى أو نصرانى « لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان » .

وعلى الرغم من أن الأهوانى لم يوضح طبيعة « علم النفس الإسلامى » الذى يدعو إليه إلا أننا نستشف مما كتب الدعوة لبناء فرع من فروع علم النفس يهتم بالدين الإسلامى كما تهتم فروعه الأخرى بمجالات اهتمامها . ومن المعروف أن فرع علم النفس الدينى ظهر وتشعب فى أوربا والولايات المتحدة منذ نشأة علم النفس الحديث . فقد شملت البحوث المبكرة لولهلم فوندت - مؤسس علم النفس التجريبى الحديث - اهتماماً بالدين ضمن بحوثه فى سيكولوجية السلالات البشرية . وكان منهجه فى البحث ونظرته إلى الدين أقرب إلى أصحاب المدرسة الوضعية فى علم الاجتماع (ومنهم إميل دوركايم وليفى بريل فى بحوثهما فى علم الاجتماع الدينى) .

ثم تتابعت بعد ذلك كتابات علماء النفس الأوربيين والأمريكيين حول « الخبرة الدينية » ، وكانت أشهر هذه الأعمال كتاب وليم جيمس الذى صدر عام ١٩٠٢ بعنوان « ضروب الخبرة الدينية » (James, 1902) ، ثم كتاب برات Pratt الذى صدر عام ١٩٢٠ حول « الشعور الدينى » . كما خصص سيرل بيرت عدة فصول حول « علم النفس الدينى » فى

كتابه الشهير « كيف يعمل العقل » الذى صدر عام ١٩٣٣ . بل إنه لا تكاد توجد مدرسة رئيسية فى علم النفس إلا وتناول أقطابها ما يسمى « علم النفس الدينى » . ومن هؤلاء فرنسيس جالتون ، وأصحاب مدرسة فورزبرج ورواد التحليل النفسى (وخاصة سيجموند فرويد وكارل يونج) ، وغيرهم . ويمكن الرجوع إلى بعض المصادر المتخصصة لاستطلاع تاريخ هذا العلم واهتماماته (Brown, 1973) .

ومن المحاولات العربية المبكرة التى أجريت فى هذا الإطار تلك التى قام بها عمر حليق (١٩٥١) . وعلى الرغم من أن تناوله للموضوع يدخل ظاهريا فى إطار علم الاجتماع إلا أن جوهره فى صميم علم النفس . ففى هذه الدراسة الهامة وعنوانها (الدين والسلوك الإنسانى) يذكر الباحث صراحة أنه لن يطمح فى « أن يستنبط له منهجاً جديداً ، إنما هو يستوحى لذلك ما انتهجه بعض أئمة البحث الغربيين من مناهج » . وحدد هدفه منها بأنه « التعرف على مشكلة الدين والسلوك الإنسانى فى المحيطين الأوربى والأمريكى اللذين تغزو موجاتهما دعائم الفكر العربى فى هذه الأونة مما أوجد بين بعض المثقفين العرب اتجاهاً سلبياً إزاء وظيفة الدين الروحية والاجتماعية » . ويعلق على طريقته فى البحث بأنها على أساس الحكمة التى تقول للغرب « من فمك أُدِيْنُكَ » .

وقياساً على المصطلح الذى استخدمه الباحث فى تحديد طبيعة دراسته بأنها تنتمى إلى ما يسميه علم الدين الاجتماعى (وليس علم الاجتماع الدينى) فإننا نقول إنها أقرب إلى ما يمكن أن نسميه علم الدين النفسى . ويبادر بتحفظ هام وهو أن هذا الفرع من المعرفة متمم لعلوم الفقه والشريعة وأصول الدين ، مع ضرورة إدراك الفرق « بين العقيدة والإيمان وفلسفة الحياة الروحية وبين النظرة الواقعية لمجرى الشئون الدنيوية والسلوك الإنسانى » على حد تعبيره . فظروف الحياة تتغير وأساليب السلوك الإنسانى تتطور ، ومع ذلك تبقى « العقيدة كامنة فى قرارة السلوك الإنسانى تحفظ الحياة وقيمها الرفيعة فى خضم القلق والثورات والحروب ، وتلهم الناس أسباب الطمأنينة والثقة بالعدالة الإلهية وبالاستقرار النفسانى والاجتماعى » .

ويحدد عمر حليق لهذا الفرع من المعرفة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية مهمتين رئيسيتين هما :

(أ) دراسة التنوع فى الخبرة الدينية على نحو أقرب إلى ما قام به وليم جيمس منذ أكثر من ثمانين عاماً . ويشمل ذلك طرق التعبير عن هذه الخبرة وما يصاحبها من قوة الإيمان والمتعة الروحية والتطور التاريخى الذى صاحب ولا يزال يصاحب التعبير عن هذه الخبرة وعن هذه المتعة .

(ب) دراسة الظواهر الدينية كما تبدو بالفعل . ويتطلب ذلك التمييز بين جوهر الدين وبين ما يتراكم عليه من ألوان العرف والعادات والتقاليد التى ليست من أصوله .

وهذا الاتجاه نحو بناء « علم دين نفسى » و« علم نفس دينى » قد يكون مفيداً إلا أنه ليس كافياً ؛ لأن التركيز على « الظاهرة الدينية » لا يتفق مع خصائص الإسلام الذى لا يضاد بين « الدين » و « الدنيا » . أضف إلى ذلك أننا كعلماء نفس مسلمين مطالبون بما هو أكثر من مجرد إنشاء فرع جديد لعلم النفس . إننا – فى الحق – مطالبون بالنظر إلى علم النفس من منظور شمولية الإسلام ، ليصبح هذا العلم الذى يشمل مختلف جوانب سلوك الإنسان الدينية والدنيوية موجهاً وجهة إسلامية .

(٢) بناء علم نفس « عربى إسلامى » :

يرى محمد رشاد خليل (١٩٨٧) أن بناء علم النفس الإسلامى لابد أن يقوم على تراث العرب الذى التقى مع منهج الإسلام . وعنده أن علم النفس عند العرب « ليس تأملياً أساسه الظن والرجم بالغيب كعلم النفس اليونانى ، كما أنه ليس علماً تجريبياً معملياً ؛ لأن التجريب المعملى لم يكن معروفاً لديهم فى هذه الفترة ، وإن كانوا هم الأصل التاريخى بالإضافة إلى الإسلام فى ظهور التجريب المعملى عند المسلمين ، وفى العالم الحديث » (ص ٢٦) . وعنده أيضاً أن « الفهم العربى القديم للنفس هو أصدق فهم للنفس الإنسانية ، وحَسْبُ هذا الفهم أن الإسلام جاء مصدقاً له فى جملته . وحسبه أننا حين نعرضه على ما يصح اليوم علمُه بالنفس نجده لا يخالف منه شيئاً بل نجد فيه أشياء لم يعرفها علم النفس الحديث معرفة صحيحة إلى يومنا هذا » (ص ٢٦) .

ويضيف إلى ذلك أن العرب « هم أول من عبر تعبيراً علمياً عن وحدة الذات الإنسانية فى تاريخ العلم وأول من اكتشف أن النفس وحدة واحدة وإن سميت بأسماء مختلفة أو نُظر إليها من جوانب مختلفة » (ص ٢٦ – ٢٧) .

ومصادر المعرفة الرئيسية بالنفس عند العرب قبل الإسلام هى اللغة والشعر وعلم الفراسة والأنساب ، وفيها نجد مفاهيم النفس والروح والعقل والقلب والفؤاد . والنفس عندهم مخلوقة ، كما أن الإنسان عندهم مسئول وحر ، بالإضافة إلى إيمانهم بالقدر وتأكيدهم على دور الإرادة والميراث والعادات والتقاليد .

أما المصادر الأساسية لعلم النفس الإسلامى فهى الكتاب والسنة والفقه وعنده أن « الإسلام قد جرى على مصطلح العرب فى النفس » (ص ٥٧) . كما ركز الإسلام على أن النفس واحدة ، وأن هذه النفس الواحدة تشمل الإنسان كله ، وأن هذا الإنسان قد خلق من أصلين هما الروح والجسد وأن النفس نتيجة الاتصال بينهما . ويتم التعرف عليها (أى النفس) بهذه الصورة « سواء فى نشاطها الداخلى أو سلوكها الخارجى باعتبار أنها نشاط عقلى روحى ، عاطفى حسى أى فى صورة سلوك يصدر عن نشاط كلى للنفس » (ص ٧١) .

ويفصل المؤلف فى تناول أحوال النفس الإنسانية وخاصة حالاتها الثلاث التى وردت فى القرآن الكريم وهى النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء والنفس المطمئنة . كما يفصل أحوال القلب الثلاثة أيضاً (ص ٧٦) وهى : القلب السليم الذى يقابل النفس المطمئنة ، والقلب المريض الذى يقابل النفس اللوامة ، والقلب الميت الذى يقابل النفس الأمارة بالسوء .

ومن الإضافات الهامة التى يوردها المؤلف أن النفس اللوامة أو القلب المريض لها معنيان أشرنا إليهما من قبل : « لوم المؤمن التقى ويكون اللوم عنده لوم التقصير فى الطاعة والغفلة عن الذكر والإقدام على المعاصى ، ولوم الفاجر الغافل ، ويكون على التقصير فى طلب الدنيا وانتهاز الفرص وفوات الحظوظ والأهواء » (ص ٧٣) .

ولا يتسع المقام لمزيد من التفصيل فى عرض هذا الاتجاه وحسبنا أن نشير إلى أن المؤلف يتناول – بالإضافة إلى ما سبق – الموضوعين الهامين الآتيين بالتفصيل :

(أ) أحوال النفس والقلب وعلاقاتهما بعمل الإنسان وكسبه .

(ب) أحوال النفس والقلب وعلاقتهما بالفطرة والأسباب الغيبية والأسباب المشاهدة .

ثم يجرى مقارنة بين علم النفس الإسلامى كما عرضه وبين علم النفس الحديث ويركز على وجه الخصوص على مصطلح « اللاشعور » ويرى استبدال مصطلح « الوعى الباطن » أو « الوعى الداخلى » به ، وهو فى الإسلام عملية مختلفة فى طبيعتها وأرقى وأسمى فى مستواها عما جاءت به نظرية التحليل النفسى . وبه تدرك النفس « إدراكاً باطناً أو داخلياً لا يخضع لسيطرة الإدراك الخارجى » ويشمل الإلهام والأحلام الصادقة والشعور والتأثير عن بعد والإحساس بأحداث لم تقع بعد . ويبدو أنه يشير إلى عملية نفسية أخرى يتناولها علم النفس الحديث تحت عنوان الإدراك المتجاوز للحواس (Extrasensory Perception (ESP) .

وهذا الاتجاه جهد طيب ومشكور ، ففيه محاولة الربط بين تراث العرب فى النفس عند نزول القرآن وما جاء به الإسلام . وبه يفتح باب الاجتهاد حول إسهام الجزيرة العربية فى

تاريخ العلم . وإذا كان بعض مؤرخى العلم مثل برنال (١٩٨٢) قد تنبه إلى إسهام الحضارة الإسلامية فى تطور العلم الإنسانى ، وإذا كان بعض مؤرخى علم النفس مثل برت ,Brett) 1921) قد تنبه أيضاً إلى هذا الإسهام فى نمو هذا العلم ، فإن تقدير الدور الذى أسهم به عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام فى هذين المجالين لا يزال فى حاجة إلى مزيد من الاهتمام .

(٣) بناء علم نفس قرآنى :

يوجد اتجاه ثالث نحو بناء علم نفس قرآنى ، بدأه عبد الوهاب حموده فى منتصف الخمسينيَّات بكتيب صغير عنوانه (القرآن وعلم النفس) . ويمكن أن يندرج تحت هذا الاتجاه الكتابات التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين تحت عنوان « الإنسان فى القرآن الكريم » . إلا أن أهم ما صدر حول هذا الموضوع ويتناول العلاقة بين القرآن وعلم النفس من منظور سيكولوجى واضح المعالم دراستان إحداهما صدرت عام ١٩٨٢ لمحمد عثمان نجاتى ، والثانية عام ١٩٨٧ لعدنان الشريف .

والدراسة الأولى (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨٢) محاولة لتصنيف الآيات القرآنية الكريمة المتصلة بالسلوك الإنسانى تحت العناوين الرئيسية لعلم النفس الحديث ، وإذا استعرضنا قائمة محتويات هذا الكتاب نجدها تشمل ما يأتى :

(أ) دوافع السلوك فى القرآن : ويشمل ذلك الدوافع الفسيولوجية (ومنها دوافع حفظ الذات ودوافع بقاء النوع وهما الدافع الجنسى ودافع الأمومة) والدوافع النفسية (وتشمل دافع التملك ودافع العدوان ودافع التنافس ودافع التدين) والدوافع اللاشعورية والصراع بين الدوافع والسيطرة عليها وانحرافها .

(ب) الانفعالات فى القرآن : ويشمل ذلك الخوف وأنواعه والغضب والحب وأنواعه (وخاصة حب الذات وحب الناس والحب الجنسى والحب الأبوى وحب الله وحب الرسول) ، والفرح والكره والغيرة والحسد والحزن والندم والخجل والخزى والزهو أو الكبر .

كما يتناول فى هذا القسم التغيرات البدنية المصاحبة للانفعال والسيطرة على الانفعالات مثل السيطرة على الخوف من الموت والفقر والسيطرة على الغضب والحب والزهو والكبرياء والحزن والفرح .

(جـ) الإدراك الحسى فى القرآن : ويشمل ذلك تناول منزلة الحواس فى القرآن ثم عرض للحواس الجلدية والإدراك الحسى الخارج عن نطاق الحواس والخداع البصرى وتأثير الدوافع والقيم فى الانتباه والإدراك الحسى .

(د) التعلم والعمليات المعرفية فى القرآن : وتشمل مصادر العلم وتعلم اللغة واكتساب إرادة الاختيار واتخاذ القرار وطرق التعلم وخاصة التقليد والمحاولة والخطأ والتجربة العملية ، ومبادىء التعلم فى القرآن وخاصة توافر الدوافع واستخدام عنصر التكرار ودور عمليات الانتباه والمشاركة الفعالة وتوزيع التعلم والتدرج فى تعديل السلوك . كما يتناول العلم اللدنى (الإلهام والرؤيا والأحلام والرؤى) والتذكر والنسيان والتفكير .

(هـ) الشخصية فى القرآن : ويشمل ذلك تكوين الإنسان والصراع النفسى والتوازن فى الشخصية وخصائص الشخصية السوية وأنماط الشخصية (المؤمنين والكافرين والمنافقين) والحيل الفعلية والفروق الفردية والنمو قبل الولادة وبعدها .

(و) العلاج النفسى فى القرآن : ويتناول أسلوب القرآن فى علاج النفوس من خلال الإيمان بعقيدة التوحيد والتقوى ، ودور العبادات فى العلاج النفسى .

أما الدراسة الثانية (عدنان الشريف ، ١٩٨٧) فتكاد تتفق مع الدراسة السابقة فى الهدف إلا أنها أقل شمولاً ، بالإضافة إلى أنها تتضمن الكثير من « وجهات النظر » الشخصية فى القضايا السيكولوجية التى يشتقها المؤلف من القرآن الكريم .

ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً استخدام المؤلف لمصطلح « النفس » بمعنى الدم استناداً إلى الحديث الشريف « ما ليس له نفس سائلة فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه » .. كل شىء له نفس سائلة فمات فى الإناء ينجسه . واستند إلى المعاجم اللغوية فى تفسير معنى النفس السائلة بالدم . ويعقب على ذلك بقوله : « فالدم هو المخلوق الوحيد فى الجسم الذى نستطيع أن نقول بأنه مصدر جميع الظواهر العضوية والنفسية التى ننسبها إلى النفس . وكما بدأ علم الكيمياء العضوية وعلم معالجة الأمراض النفسية بالمواد الكيميائية يثبت ذلك » (ص ٣٨ – ٣٩) .

ومع استخدام المؤلف لهذا المعنى « المادى » للنفس فإنه يذكر فى موضع آخر (ص ٤٠) أن النفس ليست الجسم وإنما الجسم هو وعاء النفس ، بحكم تعريفه لها بأنها الدم . ويضيف إلى ذلك بضعة تمييزات بين النفس (بمعناها عنده) والجسم والروح كما يلى :

« الدماغ المفكر العاقل هو آلة العقل ، وهو الذى يجب أن يكون السيد المسيطر على النفس (أو الدم) ومسيرها وإلا أصبح تبعاً لها . أما الروح ... (فهى) أمر من المولى ، ومخلوق له كيان روحى فقط ، وسر من أسرار المولى ، فهى علة الحياة فى كل خلق . وإذا سيطر العقل على النفس وفقاً لتعاليم الخالق ارتاح الجسد والروح ووصل الإنسان إلى السعادة الحقيقية أى الطمأنينة والسكينة » (ص ٤٠) .

ويغلب على هذه الدراسة الجانب الفسيولوجى فى تفسير السلوك الإنسانى ، وقد يرجع ذلك إلى التخصص الأصلى للمؤلف .

وتعقيباً على هذا الاتجاه فى بناء علم نفس قرآنى هو أنه اتجاه مفيد ويمكن أن يستعان ببعض عناصره فى بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس التى ننشدها . ومع ذلك فإن ما توصل إليه بعض الباحثين فى هذا الاتجاه هو اجتهاد بشرى محض ، ويصدق عليه الوصف بالخطأ والصواب ، وفى جميع الحالات لابد لنا أن نقول دائماً : الله أعلم .

(٤) بناء علم نفس إسلامى « صوفى » :

حاول بعض المفكرين الإسلاميين بناء علم نفس إسلامى فى إطار المصطلحات والرموز الصوفية وحدها . ومن أكثر المؤيدين لهذا الاتجاه حسن الشرقاوى (١٩٧٦) ومصطفى محمود (١٩٧٦ ، ١٩٨٨) وعامر النجار (١٩٨٠) . وقد دعا المؤلف الأخير خاصة إلى بناء ما يسميه « علم التصوف النفسى » .

وهذا الاتجاه على ارتباط بالاتجاه الأول . فقد أشار مؤرخ علم النفس الدينى (Brown, 1973) إلى أن الصوفية فى مختلف العصور ومن مختلف الديانات هم أسلاف سيكولوجية الدين بالمعنى الحديث . والتصوف فى جوهره نزعة « روحية » تسعى إلى الوصول إلى الله . وفى سبيل ذلك اهتم الصوفية المسلمون بتحليل النفس البشرية تحليلاً عميقاً وشرحوا آداب المريد فى علاقته بالشيخ ، وما يجب أن يتحلى به من الخصال السامية (كالصدق والإخلاص والقناعة والزهد) ، ورسموا لهذا المريد وسائل النجاة (مثل التوبة والندم والتقوى والورع والصمت والتأمل والخلوة والاعتكاف) ، وتحدثوا عن أحوال النفس ومقاماتها (مثل العشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والغيبة والحضور ، والفناء والبقاء) .

وفى محاولات علم النفس الغربى الحديث للانفتاح على الثقافات الأخرى توجه إلى ما يسمى « علم النفس الشرقى » Oriental Psychology . وأوضح الأمثلة على ذلك الطبعة الثالثة والأخيرة من كتاب هول و لندزى عن « نظريات الشخصية » .Hall & Lindzey) (1978 التى خصصا فيها لأول مرة فصلاً مستقلاً عن هذا الموضوع . وفيه عرضا « ديانات الشرق » وما تتضمنه من « سيكولوجيات » بينها درجات من الاختلاف والتشابه . ولعل أهم أوجه التشابه التى ينبه إليها هذان المؤلفان الاعتماد على « الطريقة الفينومينولوجية » أى وصف طبيعة الخبرات المباشرة للفرد . ولتحقيق ذلك فإن بعضها يتمركز على أساليب « التأمل » meditation والتى تسمح للفرد ببساطة أن يلاحظ تيار وعيه الخاص به . وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه « السيكولوجيات » الشرقية تركز على « أخطاء » البشر ،

وتضع مثلاً أعلى يمكن أن يحرزه المرء الذى يسعى إليه ويثابر فى هذا السعى بحيث يؤدى به ذلك إلى « تحويلات » جوهرية فى الشخصية . وبالطبع فإن الطريق الرئيسى للوصول إلى هذا الهدف هو مرة أخرى « التأمل » .

ويذكر هول و لندزى أن هذه المفاهيم الأساسية تعتمد عليها البوذية فى صورها المختلفة (فى جنوب شرق آسيا والصين واليابان والتبت) . وكذلك الهندوكية التى أرست دعائم رياضة اليوجا . ويصنف المؤلفان الصوفية ضمن هذه الاتجاهات .

ولعل هذا الربط بين الصوفية والنزعات الشرقية يعود بنا إلى البدايات الأولى لنشأة التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى . وفى ذلك يذكر دى بور (١٩٣٨) أن أسباب ذلك ترجع إلى أن طائفة من المسلمين فى ذلك الوقت لم يجدوا فى علم الكلام ـ الذى كان قد شاع حينئذ ـ ما تطمئن به نفوسهم ، ووجدوا فى الزهد والانصراف عن الدنيا سبيلاً أفضل للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى . وبالطبع فإن هذه النزعة كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول إلا أنها ـ كما يقول دى بور : « قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية ـ هندية » ، وكان ذلك ـ عند دى بور أيضاً ـ أشبه بما حدث فى الديانات الأخرى مثل رهبان النصارى والصوامع والأديرة فى الشام ومصر ، والنساك فى الهند .

ويبدو لنا أنه عند طرح السؤال الآتى : هل الدين أمر يختص بالفرد دون المجتمع ، وهل السلوك الدينى سلبى ؟ كانت إجابات الصوفية بالإيجاب . فالدين عندهم بالفعل مقصور على علاقة الفرد بربه دون علاقته بمجتمعه ، وبالتالى فإن وظيفة الدين عندهم وظيفة سلبية . ويرى عمر حليق (١٩٥١) أن هذا هو ما استدعى « نقمة بعض أئمة المسلمين قديماً وحديثاً على الصوفية » . ناهيك أن الاتجاه الصوفى فى الإسلام كنزعة « روحية » متطرفة قد لا يتفق مع خاصية « التوازن » فيه ، والتى تشمل جوانبه كلها سواء فى الاعتقاد والتصور ، أو التعبد والتنسك ، أو الأخلاق والآداب ، أو التشريع والنظام . وفى القرآن الكريم وفى الأحاديث النبوية وتراث السلف الصالح أدلة عديدة على أن وظيفة الدين فى الإسلام لا تقتصر على علاقة المرء بربه . وفى التعاليم الإسلامية توازن بين مطالب الدنيا والآخرة ، وتأكيد للوظيفة الاجتماعية للدين إلى جانب وظيفته الروحية .

ومع ذلك يبقى لتراث « الصوفية » قيمته وأهميته فى بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس . فقد وصفه شاه (Shah, 1971) بأنه نوع من « علم النفس التطبيقى » . كما يؤكد عامر النجار (١٩٨٠) أن تاريخ الصوفية الصادقين فى تصوفهم – بعد استبعاد الأدعياء

منهم – يدلنا على أنهم كانوا على درجة عالية من التكيف النفسى والعقلى والاجتماعى ، وتميزوا بسلوكهم السوى . بل كانوا أقدر على فهم النفس الإنسانية ، وكانوا أطباء نفوس ممتازين ، وأثبتت طرقهم فى العلاج النفسى فعاليتها مع مريديهم .

(٥) بناء علم نفس إسلامى « شيعى » :

إذا كنا قد انتقدنا محاولة بناء علم نفس إسلامى على أساس صوفى لأنها تجتزىء من المنظومة الإسلامية الشاملة بعض عناصرها « الروحية » وتركز اهتمامها عليها ، وتغفل بقي العناصر التى تتألف منها هذه المنظومة ، فإن من أخطر المسالك التى يمكن أن تتوجه إليها هذه المحاولات هو ما يمكن أن نسميه « التوجيه المذهبى الإسلامى » .

ومن المحاولات التى بذلت فى الاتجاه الأخير تلك التى قام بها محمود البستانى (١٩٨٨) وفيها يحاول بناء علم نفس إسلامى على أساس « شيعى » ، وقد يتصدى له من يحاول بناء هذا العلم على أساس « سنى » ، ويمكن أن يمتد ذلك الخلاف بالطبع إلى مختلف المذاهب والفرق الإسلامية ، وبهذا تنعكس على مرآة علم النفس جميع مظاهر الخلاف التى عانى منها المسلمون طوال تاريخهم ولا يزالون يعانون .

وفى المحاولة التى قام بها محمود البستانى – والتى نشير إليها فى هذه الفقرة – نجده يقيم الأساس النظرى « للأصل النفسى » وطبيعته الثنائية (الشهوة والعقل) على قول الإمام على ابن أبى طالب ، كرم الله وجهه : « إن الله ركب فى الملائكة عقلاً بلا شهوة ، وركب فى البهائم شهوة بلا عقل ، وركب فى بنى آدم كليهما ، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوته عقله ، فهو شر من البهائم » (ص ١٤) . وفى ضوء هذا القول يفسر الآية الكريمة ﴿ **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها** ﴾ بأن إلهام الفجور والتقوى يعنى الإدراك لمبادىء الشهوة والعقل (ص ١٥) . كما يفسر الحديث النبوى الشريف – الذى يقرر أن المداومة على الخير يتشعب منها كراهية الخير – بأنه يتضمن إمكانية النفور من الجانب الشهوى للذة فى حالة التدريب على تأجيل ما هو ملح وعاجل (ص ١٩) .

ويقع الباحث فى خطأ « الإسقاط » الذى أشرنا إليه فى القسم الثانى من هذا البحث حين يجعل « الهو » عند فرويد مقابلا – ولو مع بعض الاختلاف – لما اصطلح عليه الإمام على بن أبى طالب بالشهوة ، و« الأنا » – ولو فى جانب منه – مع ما اصطلح عليه الإمام أيضاً بالفعل . ولم يجد – فيما قرآناه للباحث – ما يقابل بينه بين ألفاظ الإمام ومفهوم « الأنا الأعلى » (ص ٢٠) .

ويقيم الباحث نظرياته فى الوراثة والبيئة ، والنمو الإنسانى ، والأمراض النفسية ، والصحة النفسية ، وسمات الشخصية على أقوال الإمامين على بن أبى طالب وجعفر الصادق . وبالطبع لا يتسع المقام لتناول هذه الموضوعات بالتفصيل ، ويمكن للقارىء المهتم الرجوع إلى النص الأصلى للمؤلف (محمود البستانى ، ١٩٨٨) . وحسبنا أن نشير إلى أن أى محاولة لبناء وجهة إسلامية لعلم النفس يجب أن تستفيد من جميع جهود المسلمين واجتهاداتهم ، مع تجاوز الحدود « المذهبية » وذلك بانفتاح « المذاهب » بعضها على بعض كما أوصت بذلك المؤتمرات الإسلامية حول الفقه الإسلامى والتى انعقدت بكثرة خلال السنوات الأخيرة ، مع مراعاة تصنيف أدلة الأحكام وترتيبها حسب ما قرره علم أصول الفقه . فالأدلة الأصلية هى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع والقياس ، والأدلة الفرعية أو التبعية هى الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف وقول الصحابى وشرع من قبلنا والاستصحاب (محمد عبد القادر أبو فارس وآخرون ، ١٩٨٥) .

(٦) الدراسات النفسية فى تراث العلماء المسلمين :

يوجد اتجاه ثالث بين الكتاب المسلمين فى علم النفس يتمثل فى إعادة قراءة التراث العربى والإسلامى فى فنون التأليف والترجمة المختلفة وخاصة ما يرتبط منها بموضوعات علم النفس الحديث . ونحن نستخدم كلمة « التراث » بالمعنى الذى أشار إليه عبد السلام هارون (١٩٧٨ : ٥) أى « كل ما خلفه مؤلف من إنتاج فكرى بعد حياته » . فالتراث هنا هو إنتاج العلماء المسلمين على مر العصور .

وأقدم نماذج هذا الاتجاه ما فعله المتخصصون فى الفلسفة الإسلامية حين حققت مخطوطات فلاسفة المسلمين مع حركة إحياء التراث فى العصر الحديث ، ومن ذلك مؤلفات الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وكان ابن سينا أكثر هؤلاء اهتماماً بالمسائل التى تعد « نفسية » بالمعنى الحديث ، ولذلك نجد أحد رواد « الجيل الثانى » فى علم النفس فى مصر وهو محمد عثمان نجاتى (١٩٤٨) يهتم بمسألة الإدراك الحسى عند ابن سينا من منظور سيكولوجى معاصر ، كما يهتم أحمد فؤاد الأهوانى (١٩٥٢) ببعض المسائل النفسية عند ابن سينا أيضاً وخاصة فكرة « الشعور » وموضوع الصلة بين النفس والبدن ، والمسألة الأخيرة خاصة لها تاريخ طويل فى الفلسفة ، واهتم بها الفارابى قبل ابن سينا .

أما رسالة حى بن يقظان لابن طفيل فقد اهتم بها عبد الحميد الهاشمى (١٩٧٥) ، وأعاد قراءتها فى إطار سيكولوجية النمو والتعلم ولازلنا فى حاجة إلى إعادة قراءة آراء أهل المدينة

الفاضلة » للفارابي » في حدود علم النفس الاجتماعي ، و« إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » لابن قيم الجوزية في إطار علم النفس المرضي والكلينيكي ، و« المقابسات » لأبي حيان التوحيدي في ضوء علم النفس التجريبي .

إلا أننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التراث الفلسفي يجب أن نلتزم إزاءه بإطار نقدي حين نعيد قراءته سيكولوجياً ؛ وخاصة إذا علمنا أن كثيرين من هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بأرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ؛ ولذلك قد تجد فيما يكتبون أثراً لما يمكن أن يسمى « علم نفس يوناني » يتصل بنظرة هؤلاء الفلاسفة إلى الإنسان والكون ، والتي قد لا تمت بصلة إلى التصور الإسلامي .

وقد يصدق ما قلناه هنا على « الاتجاه الصوفي » أيضاً ، والذي قد يعد من فئة هذا الاتجاه التراثي ؛ وخاصة إذا علمنا أنه توجد — كما أشرنا — مؤثرات خارجية عديدة أثرت في التصوف الإسلامي مثل الرهبنة المسيحية والبرهمية الهندوسية والمانوية الفارسية ، وكلها تختلف عن خصائص التصور الإسلامي للكون والإنسان .

وقد يكون حجة الإسلام الإمام الغزالي استثناء من هذا كله ، فقد كان الرجل من أعظم الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين والمعلمين والصوفية إلا أنه التزم في جميع الأحوال بإطار نقدي جعله في تاريخ الفكر الإسلامي مؤسس أول نسق متكامل لعلم النفس ؛ ولذلك فإن الدراستين اللتين قام بأولاهما حمدي الحسيني (١٩٥٠) ، وثانيتهما عبد الكريم العثماني (١٩٦٣) عن الفكر السيكولوجي عند الغزالي لابد أن تحتلا مكانة خاصة في أي جهد جديد يبذل لإعادة توجيه علم النفس وجهة إسلامية .

وفي دراسة قام بها الزبير بشير طه وزميله (١٩٨٧) يؤكدان فيها على الدور الذي لعبه المنهج التجريبي في المباحث النفسية في التراث العربي والإسلامي ، والذي استخدمه علماء المسلمين في العلاج النفسي كما استخدموه في غير ذلك من المباحث ، وكان أشهر من استخدمه في العلاج النفسي ابن سينا والغزالي والرازي وفي مجال دراسة السلوك الاجتماعي ابن خلدون .

وتوجد محاولات أخرى تنتمي إلى هذا الاتجاه التراثي ذات صبغة مختلفة ، وتتمثل في إعادة قراءة التراث العربي في فنون الأدب والتربية وغيرهما وانتقاء ما يتصل منه بموضوعات علم النفس ومجالاته ، والربط بين ما يتضمنه من مصطلحات ومفاهيم ومبادىء من ناحية وما يهتم به علم النفس الحديث من ناحية أخرى .

ومن بين هذه المحاولات كان أكثرها تبكيراً ما قام به محمد خلف الله (١٩٤٠) فى قراءته السيكولوجية لكتاب الأذكياء لابن الجوزى والتى حاول فيها أن يوائم بين تصور الذكاء عنده ومفهوم الذكاء عند كل من بينيه وسبيرمان . إلا أن أهم ما يقدمه تناوله الناقد لمنهج ابن الجوزى ، وفى ذلك يقول :

« أورد المؤلف (يقصد ابن الجوزى) فى أبواب كثيرة أخباراً عن الأذكياء من مختلف طبقات الإنسان والحيوان ، يسردها بطريق الرواية ، والرجل ... كان عالماً ومحدثاً وواعظاً ، وقد عاش فى القرن السادس الهجرى ، فليس بدعاً إذن أن ينهج نهج سابقيه من أصحاب الأغانى والأمالى وعيون الأخبار وغيرهم ممن اعتمدوا على الرواية فى تأليفهم . بل إن تلك كانت سنة التأليف الإسلامى فى مختلف فروعه . وهذه الأخبار ... تقوم مقام الاستقراء والملاحظة فى الدراسات الحديثة والغالب على الظن أن المؤلف لم يلتزم الضبط والدقة فى هذه الروايات ، ولم يكن ذلك شأنه وحده . بل شأن الكثيرين من علماء المسلمين ممن ألفوا فى غير المسائل الشرعية المحضة ، ولهذا ترانا مضطرين أن نأخذ ما يجيئنا به عن الأذكياء السابقين فى شىء من التحفظ ... (و) أن ننقد ما يجيئنا به من الوجهة التاريخية ، وأن نرجع – فى تحقيق الوقائع التى يسردها – إلى مصادر التاريخ » (ص ١٥) .

هذا النص الذى أوردناه يحدد لنا مجموعة من الضوابط الهامة التى يجب مراعاتها عند النظر فى تراث علماء المسلمين عامة :

(أ) المنهج القصصى anecdotal الذى استخدمه هؤلاء العلماء منهج إمبريقى فى جوهره ، فإذا تطور هذا المنهج فى العلم الحديث لتصبح الملاحظة فيه أكثر دقة وضبطاً (كما هو الحال مثلاً فى المنهج التجريبى) ، فعلينا بالطبع أن تزداد ثقتنا فى المنهج الأكثر موثوقية .

(ب) التحقق من صحة الروايات التى استخدمت فى المنهج القصصى ووضعها على محك مصادر التاريخ .

(جـ) عدم القطع بصحة هذه الروايات لا يحول دون الاستدلال منها على ما لدى مؤلفى التراث العربى والإسلامى – أو فى أذهان معاصريهم – من تصورات وأفكار معينة حول الظواهر النفسية موضع الاهتمام .

(د) أن تظل هذه التصورات والأفكار فى أحسن حالاتها « تخمينات جيدة » أو « فروضاً » تنتظر الاختبار بالطرق الأكثر دقة – كما أشرنا من قبل – على ألا يقلل ذلك من شأن عبقرية أصحابها من علماء ومفكرى المسلمين .

وقد يكون أكثر عناصر تراث العلماء المسلمين صلة بعلم النفس ما كتب فى موضوعات التربية والتعلم والتعليم ، والذى عولجت فيه هذه القضايا فى ضوء تعاليم الإسلام من ناحية ، وظروف عصرهم من ناحية أخرى . ولعل أهم ما أنجز فى هذا الصدد الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين للقابسى ، ورسالة « آداب المعلمين » لابن سحنون واللتين درسهما تربوياً وسيكولوجياً أحمد فؤاد الأهوانى (١٩٦٨) ، ورسالة « تعليم طريق التعلم » للزرنوجى والتى درسها سيد أحمد عثمان (١٩٧٧) فى إطار سيكولوجية التعلم .

وبالطبع فإن تراث علماء المسلمين المتصل بعلم النفس لم يقرأ بعد إلا أقل قليله ، وقد أعد المعهد العالمى للفكر الإسلامى قائمة تتضمن أكثر من مائة مرجع « تراثى » فى هذا الميدان تحتاج من علماء النفس المسلمين المعاصرين هذا الجهد الطيب المثابر .

وبالطبع فإن الجهد الذى يبذله أصحاب هذا الاتجاه جهد حميد لا شك ، ففيه الغيرة على الفكر العربى والإسلامى والحماسة له ، كما أن فيه التفتح على اهتمامات علم النفس الحديث ، إلا أننا نرى أن هذه الحركة تحتاج إلى جهد كبير لتنظيم نتائجها الجزئية فى إطار كلى ، وإلا تراكمت المصطلحات والمفاهيم والمبادىء والأفكار تراكماً يصل بنا إلى حد العجز عن التنظيم والفهم . هذا الإطار الكلى هو ما نسميه « الوجهة الإسلامية لعلم النفس الحديث » .

مفهوم الوجهة فى العلم

يستخدم كاتب هذه السطور مصطلح الوجهة فى العلم ترجمة لمقابله فى اللغة الإنجليزية وهو لفظ Paradigm ، وهو مصطلح تعود أصوله إلى مؤرخ العلم وفيلسوفه المعاصر توماس كون (Kuhn, 1970) ، والذى اقترح لأول مرة عام ١٩٦٢ . وقبل هذا المفهوم كانت الصورة الشائعة للعلم أنه من ناحية « نشاط تراكمى » حيث التقدم فيه عبارة عن نمو متزايد للحقائق والاكتشافات ، وتحسن مطرد فى مناهج البحث وطرقه وأساليبه ، وتعديل منتظم فى القوانين والنظريات ، وأنه من ناحية أخرى نشاط « عقلانى » تحكمه خطوات منتظمة وإجراءات صارمة إلا أن كون تحدى هذا الرأى السائد بمكونيه على النحو الآتى :

(١) التمييز بين العلم الهادىء والعلم الثائر :

لقد اكتشف كون من دراسته لتاريخ العلم ـ وخاصة العلم الطبيعى ـ أن التقدم العلمى

ليس تراكمياً أو خطياً ولكنه تناوبياً alternative . وأوضح صور التناوب فيه مرور العلم فى دورات من حالتى الهدوء والثورة . وهكذا ظهر تمييزه الأساسى الأول بين نوعين من العلم يسميهما العلم الهادئ والعلم الثائر .

والعلم الهادئ – فى رأى كون – يتألف من مجموعة من التقاليد المتماسكة للنشاط اليومى للبحث . وهذه الأنشطة – سواء كانت نظرية أو منهجية أو تطبيقية – تنتمى إلى وجهة معينة تشتمل على الالتزامات العقلية والاتجاهات « الأيديولوجية » لدى جماعة من العلماء الذين يتسمون بالتشابه المعرفى . وتزود الوجهة أفراد هذه الجماعات بفلسفة واضحة للعلم وافتراضات صريحة أو مضمرة حول ظواهره موضع الاهتمام وبمشكلات نموذجية تصلح للبحث ونطاق محدد للحلول المقبولة ومناهج صالحة للوصول إليها ومدى واضح للتطبيقات المفيدة . وبالطبع لا تتوحد الوجهة العلمية مع نظرية بذاتها أو قانون بعينه أو منهج محدد ، وإنما هى أكثر عمومية وشمولاً واتساعاً من ذلك كله . إنها تستوعب المدى الكلى لعملية العلم .

ومع مسار العلم الهادئ وتقدمه تنشأ ظاهرتان هامتان : أولاهما نمو وتطور تراث من المعرفة ، وثانيتهما تراكم عدد محدود من المشكلات غير المحلولة أو التى قد لا تقبل الحل . ويسمى كون الظاهرة الثانية المفارقات anomalies وهى حالات الخروج على القياس . وكانت هذه الحالات توصف فى الماضى بأنها « الشذوذ أو الأشياء التى لا تخرق القاعدة » ، إلا أن كون يرى أنها ليست كذلك ، فزيادتها ونموها وتراكمها يمكن أن « يخرق » القاعدة بالفعل . ومن أهم هذه المفارقات نوعان :

(أ) فشل بعض النظريات الجيدة التى تجيزها الوجهة العلمية فى التنبؤ ببعض التوقعات الإمبريقية .

(ب) فشل البحوث فى أن تحقق شرط القابلية للاستعادة أو التكرار ، وبالتالى التحقق من صحة النتائج .

وحين يتراكم عدد كاف من المفارقات أو حين تنشأ مفارقة تتسم بالأهمية ولفت الأنظار إليها فإن العلم يدخل عندئذ فى طور الأزمة crisis ، وتتغير حينئذ طبيعته من علم هادئ إلى علم ثائر . فإذا ظهرت وجهة علمية بديلة يمكنها التغلب على هذه المفارقات والنقائص وحالات الشذوذ تحدث الثورة العلمية .

والثورة العلمية فى جوهرها هى نقطة فصل فى تاريخ العلم تحوله إلى صورة لا تراكمية

non-comulative . فعندها يرفض معظم الممارسين للعلم الوجهة السائدة ويقبلون - إما كلياً أو جزئياً - مكونات الوجهة الجديدة للعلم . والتغير « الثورى » فى العلم عند تحوله إلى هذه الوجهة الجديدة يعنى حدوث تغيرات جوهرية فى فلسفة العلم ومفاهيم العلماء حول مشكلاته الهامة ، والحلول التى تعد مقبولة فيه ، والصيغ النظرية والمناهج البحثية الأكثر ملاءمة لهذه الحلول . وماذا يكون هذا كله إن لم يكن حالة ثورية حقيقية كاملة تشبه إلى حد كبير الثورة السياسية ذات الصبغة الأيديولوجية . ويرى كون أن مصطلح « الثورة » ذاته كما يستخدم فى علم السياسة يعود بأصله إلى العلم ، فلقد ظهر لأول مرة فى القرن السادس عشر فى عنوان كتاب كوبرنيكس الذى كان يشير إلى « ثورات » الأجسام السماوية ، ولعله كان بذلك يقدم النموذج الأساسى لجميع الثورات العقلية والسياسية للإنسان .

ويتضمن تمييز كون بين العلم الهادىء والعلم الثائر تمييزاً آخر بين العلم الناضج والعلم النامى . ومن أمثلة النوع الأول فى العلوم الطبيعية والكيميائية الفروع المتقدمة فيها مثل فيزياء الكواكب ، والديناميكا الحرارية ، والمغناطيسية الكهربائية ، وعلم البصريات . ومن أمثلة النوع الثانى فى نفس الفئة من العلوم بيولوجيا الجزئيات والفيزياء المجهرية .

والعلم النامى هو علم بحثى نشط . وبالطبع فإن ما يوصف اليوم بأنه علم ناضج مر من قبل بمرحلة العلم النامى التى تجرى فيها تجارب وبحوث كثيرة للإجابة على المسائل « الجوهرية » فيه . ومع تطوره تقل هذه البحوث ؛ لأن الكثير من هذه الأسئلة تكون قد تمت الإجابة عليها . فإذا ظل العلم منشغلاً انشغالاً إيجابياً بمشكلاته « الجوهرية » ، ولا تتوافر فيه حلول واضحة لها يبقى ديناميأ ومتغيراً وغير مستقر . ناهيك عن أن التغيرات فى مجالاته قد لا تنعكس بآثارها على مجالاته الأخرى ، ولذلك يظهر فى صورة جزئية مفتتة .

وبالطبع فإن التعامل مع علم بحثى دينامى مفتوح يختلف عن التعامل مع نسق ناضج متقدم ، فالعلم النامى فيه كثرة من الأسئلة لا تتوافر لها إجابات . بل إن كثيراً من هذه الأسئلة لا يكون قد طرح فيه بطريقة واضحة ؛ ولهذا يختلف أصحابه حول طرق صياغة هذه الأسئلة وحول الأدلة والشواهد التى تجيب عليها ؛ ولهذا يشعر الكثيرون بالإحباط إذا تعاملوا مع هذا النوع من العلوم على أنها « أنساق مكتملة » من الحقائق المؤكدة والنظريات « المتفق عليها » . ومصدر الإحباط أن العلوم النامية لا يتوافر لها « إطار نظرى » واحد ينظم الأسئلة والحقائق فيها كما هو الحال فى العلوم المتقدمة ؛ ولهذا تنشأ فى هذه العلوم (أى العلوم النامية) خلافات حول النظرية والمنهج والتطبيق ، ناهيك عن أن من النادر فى هذه الفئة

من العلوم أن يفيد الباحث من محض تطبيق قواعد البحث العلمى كما تقدمها له الوفرة الوفيرة من المراجع والمقررات الدراسية حول ما يسمى « مناهج البحث » . وينشأ عن ذلك فى أحيان كثيرة صعوبة التمييز بين « الجوهرى » و« الثانوى » من موضوعات البحث . كما تنشأ أيضاً خلافات جديدة حول بؤر الاهتمام ، فالبعض قد يركز على النظرية ، والبعض الآخر يهتم بالمنهج ، والبعض الثالث يؤكد التطبيق . وهكذا يبدو العلم النامى للملاحظ من الخارج مشوشاً مضطرباً ، بل ومجموعة من الأخلاط والنقائض .

ويساعد على زيادة هذا الغموض ما يلجأ إليه أصحاب العلوم النامية من عرض جميع القيود qualifications التى يفرضونها على نتائج بحوثهم وتفسيراتهم لها ، وخاصة عندما تتعارض المعطيات والحقائق ، أو عند تقديم معان وتفسيرات جديدة لنتائج قديمة . ويعتمد ذلك على الحقائق والتفسيرات الأخرى التى يقدرها الباحث ولا يستطيع تجاهلها . وهذا اللون من الاستيفاء قد يكون فى كثير من الأحيان نوعاً من « إبراء الذمة » ، وقد لا يتجاوز حدود الرغبة فى عدم الإساءة إلى الأسلاف والأقران ، بل قد يكون نوعاً من « المساومة » أو « الحلول الوسط » . وفى جميع الحالات يزداد الأمر غموضاً نتيجة الإفراط فى التعقيد over-complication .

إلا أن الإفراط فى التبسيط over-simplification لا يحل المشكلة أيضاً ، فلن نصل إلى فهم أفضل لبحوث العلم النامى إذا تجاهلنا التعارض بين المعطيات والتفسيرات ، أو بعدم اللجوء إلى « التقييد » فى فهمها ؛ لأن ذلك سيقدم لنا فى النهاية « هيكلاً » للعلم قد لا يتفق مع العلم الحقيقى الحى . ولا يحل هذه المشكلة إلا السعى لبناء وجهة محددة تستوعب « كليات » العلم أولاً ثم تسعى بعد ذلك لحل تناقضات وصراعات جزئياته .

(٢) التمييز بين القواعد العقلانية والقواعد الاصطلاحية فى العلم :

العلم بالطبع نشاط إنسانى ، وهو بهذا الوصف فيه نقص الإنسان وعجزه وضعفه وخطؤه وقصوره . وفى هذا الصدد لابد من التمييز بين العلم كما يجب أن يكون ، والعلم كما هو بالفعل . ومعظم « الفوضى » التى تلاحظ فى العلوم النامية إنما تنشأ فى جوهرها عن عدم الاتفاق بين صورة العلم كما تقدمها كتب ومقررات « مناهج البحث » ، أى ما يجب أن يكون من ناحية ، وبين حقيقته كما يحدث بالفعل داخل المعامل أو فى الميدان . ومصدر هذا الخلط قد ينشأ من أن الصورة المكتملة للعلم كما يقدمها مثلاً التقرير النهائى عن البحث ، وهى صورة أقرب إلى ما يجب أن يكون ، لا تتطابق تماماً مع سلسلة السلوك للباحث أو الباحثين كما حدثت بالفعل .

وصورة العلم كما يجب أن يكون تصفه بأنه عمل عقلانى يتقدم بصاحبه بطريقة ثابتة وبخطوات منتظمة إلى الأمام (وهل نسينا بعد خطوات جون ديوى الخمس ؟!) فالأسئلة الجديدة والمشكلات المثيرة للاهتمام هى تلك التى يفترض فيها فقط أن يشتقها الباحث من فجوات المعرفة أو من الحقائق غير المفسرة . وطرق جمع المعلومات يفترض فيها أنها تتم فقط لاختيار استنباطات من النظريات العلمية (المنهج الفرضى الاستنباطى) . والنظريات يتم استبعادها أو تعديلها إذا كانت الأدلة والشواهد المتاحة لا تدعم استنباطاتنا منها . أما النظرية التى يكون حظها من هذه الأدلة أكبر تصبح الأفضل والأكثر قبولاً ، ولو بشكل مؤقت .

والواقع أن هذه الصورة النمطية للعلم هى أقرب إلى الزيف منها إلى الحقيقة (Kessel, 1969) . فمعظم العلماء الممارسين يعتبرونها وصفاً غير صحيح لسلوكهم الفعلى أثناء البحث ، وتتوافر لدينا ثروة هائلة من المعلومات حول هذا الموضوع وفرتها فى السنوات الأخيرة بحوث سيكولوجية الإبداع العلمى . فالفحص الدقيق للأنشطة النظرية والعملية للعلماء قدم لنا صورة للعلم أكثر تعقيداً وأكثر إثارة وحيوية من ذلك .

وهذه الصورة النمطية الزائفة للعلم هى المسئولة إلى حد كبير عن سوء فهمه لدى العامة وبعض الخاصة على حد سواء . إنها لا تجيب على أسئلة هامة تدور عادة فى الأذهان مثل : لماذا لا يهتم العلم ببعض المسائل الجوهرية التى تبدو واضحة الأهمية بينما تمتلىء صفحات الكتب والمجلات العلمية ببحوث حول موضوعات فرعية أو ثانوية ثم سرعان ما تختفى ؟ ولماذا لا يتولد عن كثير من التجارب والبحوث التى تجرى فى مجال علمى معين إلا قليل من التقدم في بناء النظرية ؟ ولماذا تختفى نظريات علمية – على الرغم من سيطرتها وشيوعها وذيوعها لحقبة من الوقت – وتحل محلها نظريات جديدة ؟ هذه الأسئلة وغيرها لا تجيب عليها أبداً تلك الصورة النمطية الشائعة للعلم ، بل إننا لو تشبثنا بها يزداد عجزنا عن فهم العلم . إلا أن هذه المعضلة يمكن حلها إذا تنبهنا – كما تنبه كون – إلى أن فى العلم أكثر من مجموعة واحدة من القواعد يعمل بها ، وأشهرها تمييزه الشهير بين القواعد العقلانية rational والقواعد الاتفاقية conventional . والتى نعرضها بإيجاز فيما يلى :

(أ) **القواعد العقلانية للعلم** : كلنا يعلم أن العلميين لديهم التزام بمجموعة من القواعد تحدد لهم أن ما يقومون به ينتمى إلى « العلم » وليس إلى غيره . وتعرف هذه القواعد باسم « الطريقة العلمية » أو « المنهج العلمى » Scientific method ، والتى تؤلف ما يسميه كون القواعد العقلانية للعلم . وتتشابه هذه القواعد إلى حد كبير من ميدان علمى إلى آخر ،

بل يشترك فيها العلماء من مختلف مجالات العلم ، أى العلوم الطبيعية والبيولوجية والإنسانية والاجتماعية ، صحيح أن بين « قواعد المنهج » فى هذه المجالات كثير من الاختلاف ، إلا أن بينها أيضاً كثير من التشابه .

والطريقة العلمية فى جوهرها هى لون من الاتجاه أو القيمة ، وهذا الاتجاه العلمى أو القيمة العلمية تتطلب من الباحث الاقتناع والالتزام بمجموعة من القضايا هى (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) :

(١) الملاحظة هى جوهر العلم .
(٢) تتمثل أهمية الملاحظة فى العلم فى أنها تنتج أهم عناصره وهى مادته الخام ، أى المعطيات أو المعلومات أو البيانات .
(٣) لابد للمعطيات أو البيانات التى يجمعها الباحث العلمى بالملاحظة أن تتسم بالموضوعية .
(٤) الموضوعية فى جوهرها هى اتفاق الملاحظين فى تسجيلاتهم لبياناتهم وتقديراتهم وأحكامهم عليها اتفاقاً مستقلاً .
(٥) تتطلب الموضوعية بهذا المعنى أن يقوم بعمليات التسجيل والتقدير والحكم (وهى المكونات الجوهرية للملاحظة العلمية) أكثر من ملاحظ واحد ، على أن يكونوا مستقلين بعضهم عن بعض ، وهذا يتضمن قابلية البحث العلمى للاستعادة والتكرار .
(٦) المعطيات والبيانات والمعلومات التى يجمعها الباحثون بالملاحظة العلمية توفر للباحث نتائج تعد وحدها الشواهد والأدلة التى تقرر صحة الفرض أو النظرية . وعلى الباحث أن يتخلى عن فرضه العلمى أو نظريته إذا لم تتوافر أدلة وشواهد كافية على صحتها .

وبالطبع فإن العلميين يعرفون جيداً هذه القواعد ، ولا يشك أحد فى أنها توجههم فى عملهم اليومى ، إلا أنها ليست المرشد الوحيد الذى يستخدمونه فى نشاطهم العلمى ، فهى تتسم بأنها مقننة Standardized ومعيارية normalized ، أى تحدد لنا « كيف يجب أن يعمل العلم » . إلا أن السؤال الأهم هنا – كما أشرنا آنفاً – هو كيف يعمل العلم بالفعل ، وهذا ما تحدده فئة أخرى من القواعد يسميها كون القواعد الاتفاقية للعلم . وعدم التنبه إلى هذه « المجموعة الأخرى » من القواعد يجعل وضع من يحاول فهم سلوك الباحث العلمى أشبه بمن يحاول فهم سلوك أعضاء مجلس الشعب بالإحالة إلى الدستور واللائحة الداخلية للمجلس وحدها .

ولعل ما حدث فى مجلس الشعب المصرى منذ بضعة أشهر يؤكد أن ما يصدر من سلوك عن بعض أعضاء الحكومة وبعض أعضاء المجلس لا يفسر إلا فى ضوء ظروف معينة تحدد

ما يحدث بالفعل وليس ما يجب أن يحدث فى ضوء الدستور واللائحة . وهذا لا يعنى بالطبع أن النصوص خاطئة ، وإنما يعنى أننا يجب دائماً ألا نعتمد عليها وحدها فى تفسير السلوك الإنسانى . ويصدق هذا على السلوك الإنسانى فى مجال العلم ، فالقواعد العقلانية التى تصف ما يجب أن يكون لابد أن يصاحبها دائماً وصف لسلوك حقيقى لعلماء حقيقيين .

ولنضرب بعض الأمثلة : فإذا كانت القواعد العقلانية تفيد فى إرشادنا إلى أفضل الطرق التى نختبر بها فروضنا ونجمع بها معطياتنا وبياناتنا ومعلوماتنا ، إلا أنها لا تعيننا على اختيار موضوع بحثنا ومتغيرات دراستنا . ومعنى ذلك أنه إذا كانت القواعد العقلانية تفيد فى توجيهنا إلى كيف نلاحظ بطريقة جيدة ونحلل نتائج ملاحظاتنا بطريقة دقيقة ، فإنها لا توجهنا كثيراً إلى ماذا نلاحظ . وحينئذ لابد للباحث أن يلجأ إلى مصادر أخرى يغترف منها الأفكار . ولعل المصدر الشائع لدى معظم الباحثين العلميين ما يسميه (Lachman & Butterfield, 1979 : 18) « الحكمة الجماعية » collective wisdom والتى يوفرها فى الميدان — إلى حد ما — ملاحظات وتجارب الباحثين السابقين . ولعلنا بهذا ننبه إلى الوضع المتردى الذى وصل إليه حال ما يسمى « البحوث والدراسات السابقة » الذى أصبح جزءاً لا تخطئه العين فى أى بحث معاصر ، ومع ذلك لا نكاد نلمح له وظيفة تذكر فى معظم هذه البحوث . بل نكاد نقول أنه أصبح فى بعض الأحيان نوعاً من الديكور الذى لا غنى عنه ، وفى أحيان أكثر نوعاً من الحشو الذى لا غناء فيه ؛ بينما الواجب أن يكون تعبيراً عن هذه « الحكمة الجماعية » فى ميدان البحث .

ومن المصادر الأخرى لأفكار الباحثين ما يسمى « الافتراضات العملية » Working assumptions والتى قد تكون صريحة أو مضمرة فى التراث العلمى السابق وتتسم بقدرتها على اجتياز محك الزمن لبعض الوقت وتأكيد صلاحيتها . وهذه الافتراضات قد لا تتعرض مطلقاً للاختبار المباشر . بل تتدعم بطرق غير مباشرة مثل قدرتها على إقناع عدد كبير من علماء الميدان بصحتها ، أو خصوبتها فى إنتاج بحوث بالفعل . ومعنى ذلك أن صحة هذه الافتراضات لا تأتى من توافر الأدلة والشواهد « الإمبريقية » على صحتها وإنما من خلال « الصحة الاتفاقية » التى تنشأ من الموافقة الإجماعية بين جمهرة من علماء الميدان .

وهناك جانب آخر من جوانب البحث العلمى تلعب فيه الصحة الاتفاقية دورها أكثر من « الصحة الإجرائية » وهو تفسير المعطيات والنتائج الإمبريقية . إن الطرق العقلانية للعلم تفرض بالطبع بعض القيود على الطريقة التى يفسر بها الباحث ملاحظاته ونتائجه ، ومن ذلك مثلاً ألا يتجاهل مطالب المنطق وينقاد وراء الخيال فى تجاوز المعطيات .ومع ذلك فإن

هذه المطالب المنطقية لا تحدد وحدها تفسيرات الباحث لنتائجه . ولعل هذا يذكرنا بما قاله ذات يوم الفليسوف البريطانى الشهير برتراند رسل فى تعليقه على نتائج التعلم الحيوانى وخلاصتها أن الحيوانات التى تناولها بالدراسة أصحاب نظرية التعلم من الأمريكيين تعلمت عن طريق النشاط والمحاولة والخطأ (مما يتفق مع الفلسفة البرجماتية الأمريكية) ، أما تلك التى درسها العلماء الألمان فقد كانت تنتظر لحظة « الاستبصار » (مما يتفق مع الفلسفة المثالية الألمانية) (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) . ويدخل فى هذا الباب افتراضات أخرى مثل تشابه السلوك الإنسانى والسلوك الحيوانى الذى ظل – ولا يزال – مقبولاً قبولاً واسعاً لدى علماء النفس التجريبيين من أنصار السلوكية لفترة طويلة ، ومثله افتراض التشابه بين السلوك الإنسانى والحاسوب (الكومبيوتر) الذى يشيعه فى وقتنا الحاضر علماء النفس التجريبيون من أنصار الاتجاه المعرفى . والسؤال الآن : هل هذه الافتراضات اختبرت إمبريقياً على نحو مباشر ؟ الإجابة بالنفى على وجه القطع . ثم يأتى السؤال الآخر والأهم وهو : هل يحدث التحول من مجموعة قواعد اتفاقية إلى مجموعة أخرى نتيجة ما يتوافر من أدلة إمبريقية تثبت خطأ أحدهما وصواب الآخر ؟ الإجابة مرة أخرى بالنفى .

إننا لو عدنا للمثال الأخير لا يستطيع أحد أن يشير إلى نتيجة تجريبية واحدة تثبت خطأ افتراض التشابه بين الإنسان والحيوان وتدعم صحة افتراض التشابه بين الإنسان والحاسوب . ولو حدث ذلك ما كان يمكن لمتخصص واحد فى علم النفس يحترم نفسه ويقدر علمه ويعرف بضاعته أن يظل على قبول الافتراض الأول . وحقيقة الأمر أن عدداً من علماء النفس الذين لهم باع طويل فى علمهم ، ولا يمكن الشك مطلقاً فى حكمتهم وشرفهم وعقلهم (مثل ب . ف . سكنر) لا يزالون على اقتناعهم القديم بأن السلوك الحيوانى والإنسانى متشابهان ، وأن دراسة السلوك الحيوانى البسيط تفيد فى مزيد من الفهم الإنسانى المركب . صحيح أن عدد هؤلاء يتناقص بشكل واضح فى السنوات الأخيرة ويتزايد بنفس النسبة أصحاب الافتراض الآخر ، إلا أن مجرد وجودهم يؤكد أن الاختلاف حول « القواعد الاتفاقية » فى العلم هو القاعدة وليس الاستثناء . وما حدث فى الحالتين أن جمهرة من العلماء على درجة عالية من المعرفة والإتقان لمجال تخصصهم صاغوا هذه القواعد على أساس أحكامهم وحكمتهم .

وخلاصة القول أن القواعد الاتفاقية هى تلك التى يتفق على ملاءمتها جمهرة من العلماء . وعلى الرغم من أن هذه القواعد توجد فى كل العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والإنسانية إلا أنها لا تتشابه من علم لآخر ، كما هو الحال إلى حد كبير فى القواعد العقلانية . بل إن العلماء داخل المجال العلمى الواحد قد يختلفون فيما بينهم حول هذه القواعد الاتفاقية .

وحين يشترك مجموعة من العلماء فى مجموعة من هذه القواعد ويستخدمونها فى اشتقاق أفكارهم وصياغة أسئلتهم البحثية وبناء تجاربهم وملاحظاتهم وجمع معلوماتهم ومعطياتهم للإجابة على هذه الأسئلة ، وتفسير ما يصلون إليه من نتائج فإنهم يؤلفون فى هذه الحالة ما يسميه كون الوجهة العلمية (البارادايم العلمى) والتى تكاد أن تكون أيديولوجية غير صريحة للعلم .

المعنى الأساسى للوجهة العلمية :

أشرنا فيما سبق إلى أننا نستخدم مصطلح الوجهة العلمية مقابلاً للفظ الاصطلاحى فى اللغة الإنجليزية وهو Scientific Paradigm . وهذا المصطلح لم يحظ باتفاق بعد على ما يقابله تماماً فى اللغة العربية ، فقد ترجم على أنه « أصولية منهجية » (السيد ياسين) ، و« صيغة بحثية » (أحمد المهدى عبد الحليم) ، و« نموذج قياسى » (صلاح قنصوة) ، و« نموذج مثالى » (ديكنسون) و« نظرة إلى العلم » (أغروس وستانسيو) ، بالإضافة إلى استخدامه فى نفس المعنى الشائع لبعض المصطلحات المألوفة مثل : مذهب ومدرسة ونسق أو منظومة ونظرية ونموذج وغيرها .

ولا يتسع المقام لمناقشة هذه المصطلحات بالتفصيل وحسبنا أن نقول إن بعضها يقترب فى معناها من المصطلح الأصلى وبعضها الآخر يبتعد عنه . وقد آثرنا استخدام المصطلح « وجهة » لأنه فى رأينا أقرب إلى المعنى الأساسى للفظ وما نقصده به فى هذا البحث . وقد جاءت الكلمة فى القرآن الكريم فى الآية رقم ١٤٨ من سورة البقرة ، يقول الله تعالى :

﴿ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ﴾ .

ولفظ وجهة وزنها فِعْلة من المواجهة ، والوجهة والجهة والوجه بمعنى واحد ، والمراد القبلة ، والمقصود بها خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بأن اليهود لا يتبعون قبلتك وأنت لا تتبع قبلتهم ، ولكل وجهته إما بحق وإما بغير حق .

وقد نزلت الآية الكريمة فى سياق تحويل القبلة من بيت المقدس (قبلة اليهود على وجه الخصوص) إلى الكعبة المشرفة التى تدل على انتساب المسلمين إلى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام .و لم يكن ذلك محض تحول مكانى وإنما كان فى جوهره تحديداً للخصوصية الإسلامية . وفى ذلك يقول سيد قطب عند تعليقه على هذه الآية الكريمة فى ظلال القرآن :

« إن الاختصاص والتميز ضروريان للجماعة المسلمة : الاختصاص والتميز فى التصور والاعتقاد ، والاختصاص والتميز فى القبلة والعبادة . وهذه كتلك لابد من التميز فيها والاختصاص » .

وبهذا العنى فإن لفظ « وجهة » هو الأنسب للاستخدام فى هذا البحث الذى نسعى فيه إلى تحديد معالم خصوصية إسلامية لعلم النفس وتميز لها ، وهذا هو فى جوهره معنى الوجهة بالمعنى القرآنى المشار إليه .

والوجهة باعتبارها تدل على الخصوصية والتميز فى العلم تشمل فى جوهرها ما أشرنا إليه من قبل على أنه القواعد الاتفاقية . ولعلنا نشير هنا مرة أخرى إلى أن التقدم العلمى لا يكون تراكمياً إلا خلال فترات العلم الهادئ ، أما أثناء الثورات العلمية فإن القواعد الاتفاقية التى تؤلف وجهة العلم السائدة تتعرض لتغير جوهرى ، ويترتب على ذلك استبعاد أو تجاهل أو تعديل أو إعادة تفسير معظم – إن لم يكن جميع – مكونات هذه الوجهة العلمية .

ما الذى يؤدى بالعلماء إلى أن يستبدلوا وجهة بأخرى ؟

السبب الأول والحاسم فى ذلك أن الكثرة الكثيرة من هؤلاء العلماء يجدون الوجهة الجديدة أكثر إقناعاً لهم وأكثر فائدة . وتظهر فائدتها على أسئلة ما تدور فى ذهن الباحث مثل : ما هى الأسئلة العلمية الهامة التى لم يُجَبْ عنها بعد ؟ ثم ما هى الأسئلة الأكثر إلحاحاً فى العصر الذى نعيش فيه ؟ ما هى الطرق الأكثر ملاءمة فى الإجابة على هذه الأسئلة ؟ ما هى التجارب التى يجب إجراؤها ؟ ماذا يجب أن يلاحظ الباحث ويقيس ؟ ما هى الاستنتاجات التى تسوغها النتائج التى يحصل عليها الباحث ؟

هذه الأسئلة وسواها يجب أن يجيب عليها الباحث ، ليس بالرجوع إلى ما يجب أن يفعله فى ضوء القواعد العقلانية للعلم وإنما فى ضوء « معتقداته » العلمية . وهذا تعبير صحيح إذا تأملنا ما يحدث بالفعل عندما يستخدم القواعد الاتفاقية للعلم الذى ينتسب إليه والتى تسود فى وقت ما .

أما السبب الثانى لتغير وجهات العلم فهو أثر التعلم الذى يتلقاه الباحثون العلميون أثناء إعدادهم لمهامهم . ويظهر ذلك خاصة فى مراحل الدراسات العليا التى يتدرب الباحث المبتدئ أثناءها على « سر الصنعة » ، وحينئذ يتم « تطبيعه » و « تنشئته » على مكونات وجهة معينة . فإذا كان العلم فى مرحلة الهدوء كانت المهمة أيسر حيث تسود مكونات الوجهة المسيطرة فيه ، وتصبح مألوفة لدى الأغلبية الساحقة من العلماء ، كما أن قيمة هذه المفاهيم والأفكار التى تتضمنها مكونات هذه الوجهة قليلاً ما تتعرض للمناقشة أو التحليل والنقد . ويعين الباحث المبتدئ – أثناء فترة الإعداد – على اكتساب مكونات وجهة العلم الذى ينتسب إليه ، ثم يبقى عليها لديه بعد ذلك ما يلاحظ من « نماذج » سلوكية موجودة بالفعل لعلماء أو باحثين حقيقيين مدربين على المهارات التى تتطلبها هذه الوجهة . بالإضافة إلى أن

ضغوط جماعة « الوجهة العلمية » تقوم بدورها . ومن حقائق « سيكولوجية العلم » – ومنها سيكولوجية علم النفس – أن معايير أعضاء هذه الجماعة – باعتبارها جماعة مرجعية – تحدد ، إلى حد كبير ، السلوك العلمي الفردى لأى عضو فيها ، على الرغم مما يبدو لنا من « الطبيعة العامة » للعلم(*) . ويظهر أثر الجماعة المرجعية فى مجموعة ممارسات « علمية » تتطلب من بعض أعضاء هذه الجماعة الحكم على أداء بعضهم الآخر . ويظهر ذلك خاصة فى تقرير مدى صلاحية البحوث للنشر ، وعند اتخاذ قرارات الترقية والتقدم الأكاديمى للباحثين ، وحين يطلب الباحث دعماً مالياً أو معنوياً لمشروعاته البحثية ، وحينما يتطلب الأمر إجازة الباحث المبتدىء (مناقشة رسائل الماجستير والدكتوراه) أو تقرير كفاءته للقيام بعمل معين . ويؤدى ذلك كله بالباحث إلى « الالتزام » بمكونات الوجهة السائدة ، إن لم يكن « الانصياع » لها(**) .

وهذا هو أحد جوانب « مقاومة » الجديد فى العلم ومن الطريف أن العلماء حين يسايرون تقاليد الوجهة العلمية التى ينتسبون إليها والتى سبق لهم أن تدربوا عليها أثناء الطلب لا يشعرون بمشاعر القهر والإجبار التى يوحى بها الوصف السابق للسلوك العلمى . إنهم على العكس « يلتزمون » عن طيب خاطر ، « وينصاعون » عن إرادة ، ويحصلون بذلك على الدعم « المتبادل » . إنهم أشبه بأبناء « عائلة » واحدة ، فيقدم بعضهم البراهين والأدلة على صحة أفكار البعض الآخر ، ويفهم بعضهم بعضاً بطريقة تختلف عن فهمهم للآخرين . صحيح أن بينهم قد تنشأ الخلافات والصراعات ، إلا أن الوجهة العلمية الواحدة التى ينتمون إليها تزودهم بالمحكات الملائمة التى تساعدهم بالحكم على الأعمال العلمية بالنجاح أو بالفشل ، بالقوة أو الضعف .

ولهذه الأسباب جميعاً يصعب على الباحثين الذين بنوا « أمجادهم » العلمية على أساس وجهة العلم التى درسوها هم أنفسهم وعملوها لغيرهم ، وتناقلوها فيما بينهم بالممارسة والبحث

(*) تظهر أهمية دور النماذج السلوكية ومعايير الجماعة المرجعية فى السلوك الفردى للباحثين فيما يمكن أن نسميه « الحالات المرضية للبحث العلمى » . وكثير من المشكلات والأخطاء – بل والجرائم – التى نشهدها فى الكتب والتقارير التى نقرأها والتى شاعت فى السنوات الأخيرة ناجمة فى جوهرها عن فساد النماذج أو خلل المعايير ، وكلاهما يحتاج إلى تصحيح ، وإلا ضاعت منا قيمة العلم كما ضاعت قيم أخرى نبيلة .

(**) نحن نفترض بالطبع « سواء » هذه الممارسات والضغوط التى تمارسها الجماعة المرجعية على أعضائها ، ولكن إذا تعرضت معايير هذه الجماعة للخلل المعرفى (الجهل أو التخلف) أو الانحراف الأخلاق (فساد الذمم) فقل على العلم العفاء ؟!

أن يغيروا وجهتهم العلمية ، ولهذا نجد هؤلاء كثيراً ما « يقاتلون » دفاعا عن قلاعهم وحصونهم ، وحفاظاً على مراكزهم ومكاناتهم ولهذا يصعب كثيراً على الثورة العلمية أن تشق طريقها وسط هذا كله . فكيف يقبل هؤلاء راضين تحولات فى وجهة العلم تتطلب منهم تغيير إدراكهم لحقيقة العلم وطبيعته على وجه العموم ورؤيتهم للميدان الذى يعملون فيه على وجه الخصوص . وبالطبع فإن طوفان الثورة العلمية بعد نجاحه قد يجبرهم على ذلك ، وفى كثير من الأحيان يكون عليهم أن يستجيبوا ، ولا نجاة وقتئذ للمكابرين حتى ولو لجأوا إلى « جبل » يعصمهم من الماء . وحينئذ تضطرهم ضرورات البقاء والاستمرار إلى التخلى عن مفاهيم ألفوها ، وطرق تفكير تعودوا عليها ، بل تدفعهم إلى « محو تعلم » و « إعادة تعلم » جديد فى كل مكون من مكونات الوجهة العلمية والتى تشمل على وجه الخصوص ما يأتى :

(أ) الأصول : فلكل وجهة سوابقها المعرفية التى تنتسب إليها .

(ب) فلسفة العلم : فلكل وجهة قائمتها من الافتراضات والبديهيات والمسلمات التى تعد من نوع الأفكار السابقة على النظرية أو النسق .

(جـ) محاور الارتكاز : فكل وجهة تركيزها على موضوعات معينة تجعلها منطلقاتها لتناول الميدان ككل .

(د) النمذجة المفضلة : فلكل وجهة تشبيهاتها التى تعد نماذجها فى تناول ظواهر البحث ، وبعضها قد يتم اختباره من خارج الميدان (الحيوان أو الحاسوب مثلاً) .

(هـ) مناهج البحث وطرقه وإجراءاته : فلكل وجهة خصوصيتها وتميزها فى تفضيل المنهجية التى تناسبها .

وقبل ذلك كله وبعد فإن الوجهة العلمية ظاهرة اجتماعية فى جوهرها . فمنشأ الوجهة لابد أن يكون عقول مجموعة من العلماء الذين يؤلفون جماعة اجتماعية تتواصل معظم الوقت ، ويكون أعضاؤها واعين بما يفعله زملاؤهم ، ويشير بعضهم إلى جهود بعضهم الآخر ، وهم بذلك يؤسسون « وجهة علمية » ؛ بهذا نشأت وتكونت وتطورت الوجهات العلمية المختلفة فى علم النفس ، وبهذا أيضاً يمكن أن تنشأ وتتكون وتنمو الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

ونعرض فيما بقى من هذا البحث لمفهوم الوجهة فى علم النفس الحديث ، ثم ننتقل إلى تحديد بعض معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

مفهوم الوجهة فى علم النفس الحديث

يرى بعض فلاسفة العلم الحديث ومؤرخوه أن مفهوم الوجهة العلمية يلعب أدواراً مختلفة فى العلوم المختلفة ، وفى المراحل المختلفة فى العلم الواحد . وإذا تأملنا تاريخ علم النفس الحديث

فإننا نجد بدايته فى القرن التاسع عشر كانت « بلا وجهة علمية » nonparadigmatic . وما أطلق عليه « مدارس » علم النفس لوصف بعض اتجاهات الباحثين فى هذه الفترة كالبنيوية والوظيفية ، ومدرسة المحتوى ومدرسة الفعل وغيرها لم تكن « وجهات » علمية بالمعنى الذى حددناه . ومع مطلع القرن العشرين اتسم علم النفس بأنه « متعدد الوجهات العلمية » mulliparadigmatic مع ظهور التحليل النفسى والسلوكية والجشطالت . ثم سرعان ما راقت السلوكية — خاصة — لعدد اكبر من العلماء والباحثين فى الميدان حتى تحولت خلال عقدى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين لتصبح « الوجهة العلمية » السائدة أو المسيطرة ، وخاصة بعد انهيار كل من مدرستى الجشطالت والتحليل النفسى فى أوروبا ، ولجوء معظم أقطابها إلى الولايات المتحدة . صحيح أن التحليل النفسى ظل ينازع السلوكية زعامتها للعلم طوال هذه الفترة إلا أنها ظلت حتى مطلع الخمسينيات الوجهة الأثيرة لدى أصحاب الاتجاهات السيكولوجية التجريبية على وجه الخصوص ، وحولت العلم نسبياً إلى حالة العلم المادى؟.

لقد سيطرت السلوكية على علم النفس لأكثر من ثلاثين عاماً ، وحينما تعرضت للانهيار فى خمسينيات القرن العشرين لم ترثها وجهة علمية واحدة، وسادت علم النفس حالة العلم الثائر . وهكذا عاد علم النفس مرة أخرى إلى حالة « تعدد الوجهات » ، لعل أكثرها قوة — كما بينا من قبل — علم النفس المعرفى وعلم النفس الإنسانى . ولا ندرى بعد ما يحمله المستقبل لهذا العلم ، كما لا ندرى متى سيعود إلى حالة الهدوء والاستقرار . وبالطبع فإن دروس تاريخ العلم عامة تذكرنا دائماً بأن ذلك لا يتم إلا بسيطرة « وجهة علمية معينة » . ولعل علماء النفس المسلمون يستطيعون إحراز بعض النجاح فى بناء وجهة إسلامية لعلم النفس فى هذا الوقت بالذات . وهم إن فعلوا وأمكن لهذه الوجهة أن تحقق وجوداً واستقراراً ونجاحاً فى أقطارهم الإسلامية أولاً ، فإن ذلك قد يمتد بأثره إلى النطاق العالمى « تثويراً » للعلم ، وإخراجاً له من مآزقه التاريخية التى لا يزال أسيراً لها .

ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل نشأة الوجهات العلمية المختلفة فى علم النفس ، وحسبنا أن نعرض فيما يلى بإيجاز لتجربة « صعود » وجهة السلوكية ثم هبوطها وانهيارها(*) وعلى القارئ المهتم بتفاصيل ذلك الرجوع إلى دراسة أخرى قام بها الباحث حول هذا الموضوع (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) .

(*) يجرى الباحث فى الوقت الحاضر دراسة مستقلة لصعود مدرسة التحليل النفسى ثم هبوطها وانهيارها .

(١) أصول وجهة السلوكية :

تمتد السلوكية الكلاسيكية والجديدة على حد سواء بأصولها إلى التقليد الإمبريقى فى الغرب الأنجلوسكسونى ، والذى تمتد إلى توماس هوبز وجون لوك وجورج بركبى وديفيد هيوم وهارتلى ثم جيمس مل وجون ستيوارت مل . وقد أخذت السلوكية عن هذا التقليد التركيز على التجريب المعملى المضبوط والسعى للوصول للقوانين العامة للسلوك nomothetic أكثر من الاهتمام بالسلوك الذى يتميز به كل شخص على حدة ideographic . كما أخذت عن هذا التقليد الإمبريقى أيضاً فكرة الترابط أو التداعى association ، والتى لعبت دوراً هاماً فى بناء النماذج النظرية التى نشأت فى أحضان هذه الوجهة .

والأصل الثانى لوجهة السلوكية هو التفسير الميكانيكى للسلوك الإنسانى والذى أرسى دعائمه كل من الفيلسوف الفرنسى ديكارت والعالم البريطانى نيوتن فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ثم اتخذ صورة أكثر حداثة لدى العلماء الروس الذين اهتموا بالأفعال المنعكسة فى القرن التاسع عشر وخاصة سيشينوف Sechenov وبختريف Bekhtrev . وأخيراً استقر فى مطلع القرن العشرين فى صورته « الشرطية » عند بافلوف .

أما الأصل الثالث لهذه الوجهة فهو الفلسفة الوضعية Positivism التى ولدت على يد أوجست كونت فى القرن الثامن عشر ، والتى ترى أن العلم يجب أن يقوم على أساس من « الحقائق الموضوعية » ، ومع تراكم هذه الحقائق يمكن للعلم أن يتوصل إلى تعميمات أو قوانين « يقينية » تصدق على جميع حقائق العلم « دون استثناء » وقد تطورت الأفكار الأساسية للوضعية الكلاسيكية إلى صورة أكثر حداثة – فى القرن العشرين – هى الوضعية المنطقية Logical Positivism .

والأصل الرابع والأخير للوجهة السلوكية لعلم النفس هو نظرية التطور فى صورتها الكلاسيكية كما صاغها تشارلز دارون فى منتصف القرن التاسع عشر فى كتابه (أصل الأنواع) . ويمتد إلى هذا المصدر الافتراضان الأساسيان لدى السلوكيين بأن معظم – إن لم يكن جميع – الأنواع الحيوانية تتعلم بنفس الطريقة ، وأن سلوك الأنواع الحيوانية العليا يمكن اختزاله إلى سلوك الأنواع الدنيا . ويضاف إلى ذلك رواد الحركة التجريبية حول سلوك الحيوان والتى ظهرت ابتداء من عام ١٨٩٠ بقيادة جون لابوك Lubbock ولويد مورجان Morgan فى بريطانيا وجاك لوب Loeb وماكس فرورن Verworn فى ألمانيا ، وامتدت آثارها فى مطلع القرن العشرين إلى جيننجز Jennings ، ويركيز Yerkes ، وثورنديك Thorndike وكلاين Kline وسمول Small وبافلوف الذى سبق الإشارة إليه .

(٢) فلسفة العلم فى الوجهة السلوكية :

لقد اندمجت الأصول السابقة جميعاً عند العالم الأمريكى جون برودس واطسون J.B. Watson (١٨٧٨ – ١٩٥٨) وتفاعلت عنده على نحو دفعه فى عام ١٩١٣ إلى نشر مقاله الشهير الذى اصطلح على تسميته « بالمانيفستو السلوكى » (Watson, 1913) ، ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل نشأة السلوكية وتطورها ، وقد أحلنا القارىء من قبل إلى مرجع سابق لهذا الغرض (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) . إلا أننا نحب الإشارة هنا إلى أن الصورة التقليدية التى عرضت بها السلوكية أحياناً بدت كما أنها ولدت « كاملة النمو » مع تجاهل الأصول التى تمتد إليها والجو العلمى الذى نشأت فيها . ويرى (Stagner, 1988) أن هذا الخطأ أشبه بالخطأ التاريخى القديم الذى افترض أن « أثينا » كفلسفة وحضارة ولدت أيضاً « كاملة النمو » مع تجاهل أصولها فى حضارات العالم القديم (وخاصة الحضارة المصرية القديمة) التى سبقتها . ونضيف إليه خطأ تاريخياً ثالثاً شائعاً – وخاصة عند مؤرخى العلم من الغربيين – وهو افتراض أن « عصر النهضة الأوربية » ولد أيضاً « مكتمل النمو » مع تجاهل صريح لإسهام الحضارة الإسلامية فى تكوينه . وقد ترتب على هذه الأخطاء نتائج خطيرة، لعل أشدها ضرراً وسم صورة زائفة لتاريخ الفكر الإنسانى .

ومع الوعى بطبيعة الأصول التى استندت إليها الوجهة السلوكية فى علم النفس نعرض فيما يلى المعلمين الأساسيين لفلسفة العلم التى اصطنعتها ، والتى ظلت مسيطرة على هذا العلم حتى مطلع النصف الثانى من القرن العشرين .

(أ) **الموضوعية** : يرى واطسون أن السلوكية تسعى إلى تحقيق بداية جديدة ونظيفة فى علم النفس بعيداً عن النظريات السائدة والمفاهيم والمصطلحات التقليدية ، هذه البداية تستبعد « الموضوعات الذاتية » ولا تبقى إلا على الملاحظات التى يمكن أن يقوم بها فاحصون مستقلون لنفس الموضوع أو الحدث – كما يحدث فى الفيزياء والكيمياء . أما الملاحظات التى لا يستطيع أن يقوم بها أكثر من فاحص فى وقت واحد مستقلاً بعضهم عن بعض ، أو التى يتوحد فيها الفاحص والمفحوص – كالاستنباط – فليست من نوع الملاحظات التى تقبلها السلوكية .

وقد ميز واطسون بين الوقائع « العامة » والحالات « الخاصة » وسار على نهجه السلوكيون جميعاً من بعده . والوقائع « العامة » هى الوقائع الخارجية التى يمكن ملاحظتها ، أى التى تخضع للملاحظات المستقلة من الفاحص ، وهى عندهم موضوع علم النفس . أما الحالات الشعورية أو الخاصة فلا يستطيع ملاحظتها إلا الشخص الذى « يمتلكها » وبالتالى يعوزها

اليقين الذى يجب أن يتوفر فى البيانات العلمية . فما أسميه إحساساتى أو صورى الذهنية أو حالاتى الوجدانية قد لا يصل إليه أى شخص آخر فيما عداى ، أما ما يستطيع علماء النفس - كفاحصين أو مجربين - أن يلاحظوه فهو استجاباتى الصريحة لمثيرات مختلفة ، فهذه الاستجابات قد تكون حركات أو كلاماً (مسموعاً أو غير مسموع) أو تغيرات حشوية داخلية ، أو هى باختصار سلوك behavior .

وحينما تحولت السلوكية الجديدة بقيادة - كلارك هل - إلى الوضعية المنطقية والبرجماتية الجديدة والإجرائية كانت تسعى - كما فعلت السلوكية الكلاسيكية - إلى تأكيد الموضوعية ، وإلى هذا التمييز الأساسى عندهم بين ما هو « عام » وما هو « خاص » ، وإن طرحت السلوكية الجديدة جانباً تلك النغمة « الميتافيزيقية » التى كانت سائدة لدى أسلافها وبذلت محاولات متعددة للبحث عن أساس عقلى منطقى للموضوعية المنهجية التى تؤكد مرة أخرى الاتفاق بين الملاحظين والفاحصين من ناحية واليقين من ناحية أخرى .

(ب) **الفيزيائية** : يمكن القول إن الاعتراضات العنيفة التى وجهها واطسون إلى منهج الاستبطان انتهت به إلى موقف ميتافيزيقى محدد يتمثل فى « الاعتقاد » بوجود ما هو واقعى محسوس و« إنكار » وجود غير المحسوس وهذا لا يعنى أن مفهوم السلوك عند واطسون يقتصر على ما يحدث خارج السطح الحاسى للكائن العضوى وإنما يعترف بما يحدث داخله من حركات حشوية وإفرازات غددية وتقلصات عضلية ودفعات عصبية فقط ، ويدخل ذلك كله تحت ما يسميه السلوك .

ويرفض واطسون أى نوع من الثنائية بين العقل والبدن . فباستبعاد الظواهر « العقلية » من نظريته وتركيزه على السلوك الملاحَظ أو القابل للملاحظة يتبنى موقف الأحادية الطبيعية أو المادية الذى عرضناه فيما سبق ، وهو الموقف الذى يرى أن العلوم الطبيعية تكون شجرة جذورها الفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الفيزيائية وفروعها ثم البيولوجيا والفسيولوجيا وعلم النفس . وتتناول الفيزياء والكيمياء المادة فى أبسط صورها ، أما العلوم الحيوية والسيكولوجية فتدرس « الطبيعة » فى أكثر صورها العضوية تعقدا . وإذا تصورنا العلوم جميعاً فى متصل فإن هذه النظرية ترى أن علم النفس يمكن أن يختزل إلى علم الفسيولوجيا ، وأن علم الفسيولوجيا يمكن اختزاله إلى فيزياء وكيمياء المركبات العضوية .

وهكذا كان محك « العلمية » الذى يستخدمه واطسون للحكم على مفاهيم علم النفس ومصطلحاته مشتقاً من تدريبه المبكر فى ميدان العلوم الفيزيائية والبيولوجية كما كان عليه حالها

فى أواخر القرن التاسع عشر . أما العلماء الذين كانوا يتحدثون عن الشعور والحالات الشعورية فقد كانوا يسعون إلى اكتشاف ما هو غير مادى ويقع خارج نطاق عالم الظواهر الطبيعية . وقد افترض واطسون أن هذا العلم الطبيعى نظام ميكانيكى يتكون من الأشياء المادية وتحكمه قوانين السببية البسيطة حكماً صارماً . وفى مثل هذا النظام لا يمكن أن يقبل المفاهيم « الميتافيزيقية » كالإرادة والغرض والتى تتحدى منطق السببية والحتمية أو مفاهيم الإحساسات والصور الذهنية والحالات الوجدانية التى لا تعد أسباباً على الإطلاق كما أننا لا نعرف أسبابها فى رأيه .

وقد حدث حتى نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات (فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية) أن تكاثرت البحوث التجريبية « الموضوعية » دون أن يتوفر قدر كاف من المبادىء (أو القوانين) التنبؤية ، فى الوقت الذى حقق علم الفيزياء أعظم إنجازاته أى صيغه النظرية . وهكذا تحول جهد السلوكيين الجدد إلى السعى لبناء « نظرية » دقيقة بدلاً من الاهتمام الجزئى – كما فعل رواد السلوكية – بالتحقق مما يسميه (Koch, 1964) « المفاهيم الوصفية من الدرجة الأولى » التى يستخدمها الباحث فى تحديد بياناته ومعطياته التجريبية . وبالطبع لم تتخل السلوكية الجديدة عن هذا الهدف – بل ربما زادته تأكيداً – من خلال تحقيق الموضوعية على مستوى « النظرية » عن طريق التأكد من أن جميع العناصر اللغوية التى يتكون منها النظام تتركز على علاقات صريحة بمتغيرات مستقلة سابقة ومتغيرات تابعة لاحقة ، وكذلك عن طريق الاهتمام بضرورة وجود تماثل كامل بين الخصائص المنطقية للصيغ النظرية فى علم النفس وتلك التى تتوفر للنموذج الذى تعودت النفس على محاكاته منذ نشأته المبكرة ، أى علم الفيزياء .

و لم يلجأ السلوكيون الجدد إلى فيزياء الثلاثينيات مباشرة يستلهمون منها الوحى ، بل كانت مصادرهم هى فلسفة العلم ومنطق البحث فى العلوم الطبيعية ، وبخاصة فى الوضعية المنطقية والبرجماتية الجديدة والإجرائية . وعن هؤلاء أخذوا المنهج الفرضى الاستنباطى والتعريف الإجرائى ؛ وقد أدى تداخل وامتزاج هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة فى سلوكية الثلاثينيات إلى ظهور ما يسميه مؤرخو علم النفس « عصر النظرية » الذى كان قائده بلا منازع كلارك هل .

(٣) المفاهيم الأساسية فى الوجهة السلوكية :

عندما دعا واطسون إلى تعريف علم النفس بأنه علم السلوك لم تكن دعوته جديدة كل الجدة على الجو العلمى آنذاك ، ففى الوقت الذى كانت تسود البنيوية والوظيفية ظهرت محاولات متعددة متفرقة لتحويل علم النفس عن دراسة الشعور ؛ كان جيمس ماكين كاتل

يدعو إلى موضوعية العلم ، وكان وليم مكدوجل يحدده بأنه الدراسة الوضعية لتصرفات conduct الكائنات الحية ، ثم أضاف إلى هذا التعريف مصطلح السلوك فى كتابه « مقدمة إلى علم النفس الاجتماعى » الذى أصدره عام ١٩٠٨ - أى قبل أن يكتب واطسون بيانه السلوكى بخمس سنوات . كما أن بلسبرى Pillsbury أحد تلاميذ تتشنر المبكرين نشر كتاباً سنة ١٩١١ عنوانه « أساسيات علم النفس » يعرف فيه هذا العلم - صراحة - أنه علم سلوك الإنسان . ويعترف واطسون بفضل بلسبرى عليه ، ولو أنه يعترض على استخدامه لمفاهيم الاستبطان والشعور والصور الذهنية .

وتميزت هذه الفترة بالاتجاهات النقدية لسيكولوجية القرن التاسع عشر . فنجد وليم جيمس فى كتابه « أحاديث إلى المعلمين » يأخذ عليها إنكارها لدراسة السلوك ، ومن قبل ذلك نجده يهتم وكثيرون غيره بالتفسير العصبى لنشاط الإنسان . كما شهدت الفترة اهتماماً بسيكولوجية الحيوان على النحو الذى بيناه آنفا .

وقد تأثر واطسون بهذه الاتجاهات السابقة عليه ، وبدا له تعريف السلوك سهلاً حتى أنه لم يضعه موضع المناقشة والتحليل ، وبدأ باعتباره نشاطاً انعكاسياً لا يلعب التعلم أى دور فيه . إلا أن وجهة نظره هذه بدأت تتعدل تدريجياً بعد ما اعترف بأهمية الفعل المنعكس الشرطى ، وهو فى جميع الحالات نشاط انعكاسى بالطبع . وإذا كان السلوك فعلاً منعكساً فيجب أن يحلل إلى علاقات شبه ميكانيكية بين المثيرات (م) والاستجابات (س) .

وحينما حاول واطسون أن يستخدم مفهومى المثير والاستجابة وقع فى مشكلة غموض تعريفاتهما ، فبالنسبة للمثير تذبذب بين المحكات الفيزيائية (كالضوء الذى يؤثر فى العين) والمحكات الكتلية - الموقفية ، وبالنسبة للاستجابة تذبذب أيضاً بين المحكات الفسيولوجية (كاهتزاز الركبة) والمحكات الكتلية - السلوكية ككتابة خطاب أو حتى بناء منزل . وظهرت نتيجة لهذا الغموض المشكلات التى عجز عن حلها السلوكيون (كلاسيكيون وجدد) ، فما كان من طولمان TOlman إلا أن اقترح « سلوكية غير فسيولوجية » . ومع ذلك فقد ظلت السلوكية الجديدة تعتبر « الاستجابة » هى النموذج الأساسى للمتغير التابع الذى يمكن قبوله فى لغة علم النفس ؛ لأنها يمكن التعبير عنها أو اختزالها إلى أدلة سلوكية يمكن ملاحظتها والتحقق منها وقياسها . وبالمثل فإن مفهوم « المثير » كان نموذج المتغير المستقل المقبول . وعموماً يمكن القول إن مطلب الاختزالية الفيزيائية الذى أشرنا إليه آنفاً كان أكثر شيوعاً بالنسبة للمتغيرات التابعة ، ومن ذلك مثلاً شيوع محك « الطاقة الفيزيائية » فى تعريف المثير عند السلوكيين ، وبالطبع اندمجت هذه الافتراضات فى عصر السلوكية الجديدة اندماجاً

كبيراً فى اللغة « الإجرائية » و« الوضعية المنطقية » و« البرجماتية الجديدة » . ومع ذلك فإننا نتفق مع (Koch, 1964) فى أنه لم يحدث تقدم ملموس عند السلوكيين لحل مشكلة غموض تعريفات المثير والاستجابة وهى مشكلة ورثتها السلوكية . والواقع أن السلوكية لم تقدم تحليلاً جوهرياً لمفهومى المثير على الرغم من أن كلارك هل – مثلاً – يحدد تحديداً دقيقاً مقاييس الاستجابة مثل كمون الاستجابة وسعتها ومقاومتها للانطفاء إلا أنه لم يبذل جهداً فى مناقشة مفهوم « الاستجابة » ذاته الذى تقيسه هذه المقاييس .

ولقد كان جاثرى واحد من الذين استخدموا مفهوم المثير والاستجابة استخداماً فيزيائياً ، ولكنه عانى كثيراً من مشكلات التناقض الداخلى فى نسقه النظرى ، أما سكنر فيعرف « الاستجابة » فى حدود فيزيائية أيضاً ، أى « ما يتوقف عليه التعزيز » . ومثل هذا التعريف قد لا يخلق مشكلات حين تكون الاستجابة محددة بجهاز معملى (كصندوق سكنر) ولكن تظهر الصعوبات وتزداد حدة حين يتعلق الأمر بصور السلوك المعقد (كالسلوك اللغوى) .

(٤) موضوع علم النفس عند السلوكيين :

من المسائل الأساسية التى فرقت علم النفس إلى « مدارسه » المختلفة منذ البداية مسألة الموقف من المركزية centralism والطرفية peripheralism . فالطرفى المتطرف لا يقتصر ملاحظاته على المثيرات والاستجابات وحسب ولكنه يقصر بحثه أيضاً على المفاهيم الوصفية التى تناسب هذه الظواهر . وقد كان واطسون نموذجاً للسلوكى المتطرف فى هذا الاتجاه ، وتطلب برنامجه أن يتناول الظواهر التى كانت تصنف من قبل على أنها ظواهر « عقلية » فى ضوء م – س . ومن الشائع فى هذا الصدد نظريته فى التفكير ، فإذا كان الإنسان حين يفكر لا يستطيع أن يلاحظ تفكيره هذا أى فاحص من الخارج – إلا إذا ظهرت نتائجه فى شكل لغوى أو حركى – فكيف يمكن للموضوعية أن تدخل هذا الميدان ؟ لقد حاول واطسون حل هذه المشكلة باعتبار التفكير مجرد « كلام داخلى » وبذل هو وتلاميذه بعض الجهد فى تسجيل حركات اللسان وعضلات الحنجرة أثناء التفكير ، إلا أن جهودهم لم تؤد إلى نتائج تستحق الذكر ، ومع ذلك فقد كان واطسون واثقاً من وجود مثل هذه الحركات فى جميع حالات التفكير ، وكل ما فى الأمر – فى رأيه – أننا نحتاج إلى أدوات أكثر حساسية للكشف عنها وتسجيلها (سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) .

وعندما ظهرت السلوكية الجديدة وجدنا بين قادتها – وعلى وجه الخصوص سكنر – من يدعو إلى دراسة « الكائن العضوى الأجوف » حيث تكون العوامل السببية للأحداث السلوكية التى نلاحظها من خارج هذا الكائن تماماً . إلا أن هذا الاتجاه لم يكتب له الشيوع فى فترة السلوكية الجديدة ، وإنما الذى حدث أن طولمان قدم لعلم النفس تمييزه الشهير بين

ثلاثة أنواع من المتغيرات :

(١) المتغيرات التجريبية أو المستقلة وهى تلك العوامل التى تتغير فى الموقف أو فى البيئة .
(٢) المتغيرات السلوكية أو التابعة وتدل على السلوك الناتج .
(٣) المتغيرات المتوسطة .

ومهمة الباحث عند طولمان هى ملاحظة السلوك فى مختلف الظروف التجريبية لاكتشاف العلاقة بين المتغير التابع والمتغير المستقل وصولاً إلى المتغيرات المتوسطة .

وبالطبع لم تحول استراتيجية المتغير المتوسط السلوكيين من الاتجاه الطرفى إلى الاتجاه المركزى ، فقد ظلوا على اعتقادهم القديم بضرورة اكتشاف العلاقات بين المثيرات والاستجابات ، أو بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة ، وتجنب أى محاولة لتناول الظواهر « الهامة » التى تحدث بينهما . والواقع أن أخطر الظواهر السلوكية هو ما يحدث بين المثيرات والاستجابات ، بل هى التى تجعل للعلاقات بين المثيرات والاستجابات معنى . وعند وصف السلوك أو تفسيره أو التنبؤ به نحتاج إلى معرفة الظروف الداخلية حاجتنا إلى معرفة الظروف الخارجية .

وحينما سقطت السلوكية الجديدة فى شرك الطرفية مرة أخرى بالرغم من صيغة المتغيرات المتوسطة عجزت من تفسير الظواهر السيكولوجية الهامة كالتفكير والابتكار ، وظل التعلم موضوعها الأثير .

(٥) الموقف من القضايا الخلافية :

يتضح لنا من العرض السابق أن الوجهة السلوكية حددت موقفها بوضوح من بعض القضايا الخلافية فى علم النفس ، فبالنسبة للموضوعية فى مقابل الذاتية والطرفية فى مقابل المركزية ، والإمبريقية فى مقابل العقلانية ، والحتمية فى مقابل اللاحتمية ، والميكانيكية فى مقابل الحيوية ، والجزئية فى مقابل الكتلية ، انحازت دائماً إلى الطرف الأول من الثنائية فى جميع الحالات . كما انحازت إلى طرف الأحادية المادية ضد الثنائية فى موقفها من مسألة العلاقة بين الجسم والعقل . وهو موقف سوف نقارنه فيما بعد بالوجهة الإسلامية لعلم النفس بسبب جوهرية هذه المسألة .

ويبقى أن نعرض موقف السلوكية من مسألتين هامتين أيضاً لأغراض المقارنة فيما بعد ، وهما مسألة الخير والشر فى الطبيعة البشرية ومسألة الفطرة والخبرة وبالنسبة للمسألة الأولى فقد كان موقف السلوكية واضحاً وهو « الطبيعة المحايدة » للإنسان . أما عن الاتجاه إزاء المسألة الثانية أى الفطرة والخبرة (أو ما يسمى الوراثة والبيئة) فلم يكن قاطعاً كما هو الحال

فى جميع المسائل السابقة . صحيح أن واطسون حبذ البيئية ، وهو الاتجاه الذى التزم به فى أواخر حياته العلمية ، ولم يكن صريحاً فى كتاباته المبكرة . ويتضح هذا الاتجاه فى عبارته المشهورة فى أنه لو أتيحت له حرية التحكم فى بيئة الطفل السوى وتعليمه فإنه يستطيع أن يصنع منه ما يشاء بصرف النظر عن « مواهبه » أو « اهتماماته » أو « قدراته » .

والواقع أن اتجاه البيئية المتطرفة لم يكن نتيجة للسلوكية فى ذاتها ، فعلاقته بقضية الموضوعية المنهجية غير واضحة ، ولو أن له بعض العلاقة بالاتجاه الطرفى وتأكيد التعلم كموضوع لعلم النفس . ولهذا نجد بعض السلوكيين يرفضونه والبعض الآخر يقبلونه ، أى أنه لم يكن اتجاهاً مطرداً فى تاريخ السلوكية كالاتجاهات الأخرى التى أشرنا إليها فى هذه الدراسة .

ونحن نتفق مع (Woodworth & Shehan, 1964) فى أن الخلافات بين أصحاب الوراثة وأصحاب البيئة ليس خلافاً « مذهبياً » يدخل فى باب الافتراضات أو البديهيات أو المسلمات ، وإنما يجب أن يتحول إلى مسألة تقبل البحث المنظم وأن يجمع عنها الباحثون الأدلة والحقائق . وتأتينا بالفعل بعض الشواهد من علماء لم يكن همهم تأييد السلوكية أو دحضها وإنما كانوا يدرسون الوراثة والبيئة كموضوع مستقل للبحث العلمى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) . وعلى كل حال فإن السؤال المطروح فى علم النفس المعاصر هو تحديد – ما أمكن – الدور النسبى لأثر الوراثة والبيئة فى السلوك ، وعدم الالتزام بوجهة نظر « أحادية » فى هذا الموضوع الخطير .

نهاية عصر وبداية عصر جديد :

ظلت السلوكية الكلاسيكية والجديدة هى الوجهة المسيطرة على علم النفس طوال الفترة من ١٩١٣ وحتى ١٩٥٠ على نحو جعلها تمثل تيار العلم السائد الهادىء طوال هذه الفترة . إلا أنه مع مطلع الخمسينيات بدأت الاضطرابات تحيط بالسلوكية من كل جانب ، على نحو حول العلم الهادىء إلى نوع من العلم الثائر – على حد تعبير كون – وجعله فى حالة وصفها كوخ (Koch, 1951) بأنها « أزمة » ، وكان لهذه الأزمة سببان : أحدهما داخلى والآخر خارجى . أما السبب الداخلى فهو أن النماذج والأنساق النظرية التى صاغتها السلوكية – وخاصة فى مجال التعلم – قبل الحرب العالمية الثانية – عانت الكثير من الجمود النظرى والعقم التجريبى لأكثر من عشر سنوات . أما السبب الخارجى فهو سعى علماء النفس التطبيقيين فى المجالات العملية المختلفة كالصناعة والتربية والقوات المسلحة والعلاج النفسى للحصول على « الاعتراف الاجتماعى » . وكان سبيلهم إلى ذلك التخلى عن « النظرية » لحساب

« الممارسة » ، وكأنهم أدركوا جدوى نصف الحكمة التى شاعت كثيراً فى عصر « النظرية » فى علم النفس وهى أن « النظرية بلا ممارسة جوفاء » ، أما نصفها الآخر وهو أن « الممارسة بلا نظرية عمياء » فقد تجاهلوه أو تجاوزوه .

وجاءت بداية الهجوم على السلوكية من تلميذ قديم لواطسون هو عالم النفس الفسيولوجى الأشهر كارل لاشلى الذى دحض فى عام ١٩٥١ نظرية تسلسل السلوك المركب كما صيغت فى إطار مفاهيم المثير والاستجابة ، ومن ذلك السلوك اللغوى . ثم كانت الضربة الثانية على يد عالم السلوك الحيوانى فرانك بيتش الذى تساءل عما إذا كان الاهتمام المبالغ فيه بتعلم الحيوان (وخاصة الفئران) يدل على أن علماء النفس يهتمون حقاً بعلم عام للسلوك أم أن اهتمامهم انحصر فى موضوع واحد « ونوع حيوانى » واحد ، بالإضافة إلى أنه نبه لأول مرة إلى وجود « السلوك الخاص بالنوع » ثم سرعان ما تعرضت « السلوكية الفلسفية » لأزمات منطقية وخاصة ما يتصل بالتكافؤ بين الحالة الداخلية (الشعورية بالمعنى القديم) والسلوك الظاهر ، وتحويل جميع المفاهيم « النفسية » إلى لغة التعريف الإجرائى . صحيح أن ب . ف . سكنر حاول طوال فترة الأزمة أن يحافظ على التقليد السلوكى من خلال ما أسماه « السلوكية الراديكالية » ، إلا أن طوفان التغيير كان أقوى منه . لقد خرجت « العمليات المعرفية » — التى ظلت حبيسة لبضعة عقود من الزمان — من قمقم الحرب العالمية الثانية ، وكان لابد للجميع من أن يتعاملوا معها ومنهم السلوكيون أنفسهم . فظهر « الهليون الجدد » neo-Hullians الذين صاغوا ما سمى « السلوكية المحررة » أو « غير الشكلية » التى لم تكن — كغيرها من البدائل — إلا محض انتقائية جديدة (Leahey. 1987) .

وجاءت التحديات العظمى للسلوكية من عدة مصادر أساسية هى : صعود علم النفس الإنسانى على يد كارل روجرز وإبراهام ماسلو ، وظهور علم اللغة الحديثة عند تشومسكى ، والاعتراف بالبنيوية الجديدة التى ثابر عليها طويلاً جان بياجيه ، وإعادة قراءة مدرسة فورزبرج ومدرسة الجشطالت القديميتين ، ثم جاءت الضربة القاضية على يد علم النفس المعرفى .

ظهرت ثورة علم النفس المعرفى فى مطلع السبعينيات لتضع معالم وجهة جديدة لعلم النفس تتحدى بقواعدها الاتفاقية للعلم تلك التى أرستها السلوكية . فقد تطلبت إعادة النظر فى مسألة تجاهل القدرات « الفطرية » للإنسان مع اختزال الاهتمام بالتعلم وزيادة الاهتمام بالعمليات المعرفية كالإدراك والتفكير والذاكرة . ودعت إلى مناقشة الافتراض السائد حول الاستكمال (أو التعميم) من سلوك الإنسان أو الحيوان أو العكس مما ترتب عليه انخفاض ملحوظ فى تجارب الحيوان فى السنوات الأخيرة . وشككت فى افتراض جوهرية وعمومية

الاشتراط كنموذج أساسي – بل ووحيد – للتعلم الإنسانى ، وإعادة تفسير عملية الترابط أو التداعى على أسس معرفية . واعتبرت بعض ما ظهر فى عصر السلوكية من نتائج وقوانين ونظريات غير مرتبطة بالسلوك الإنسانى وبالتالى تستحق الاستبعاد أو الإهمال . أما ما كان مرتبطاً منها فقد أعيد تفسيره فى ضوء الوجهة المعرفية الجديدة .

وقد أبقت الوجهة الجديدة على بعض معالم الوجهة السلوكية القديمة ، وعلى وجه الخصوص ما يلى :

(أ) الاهتمام بالبحث عن القوانين العامة للسلوك الإنسانى .

(ب) التشبث بالإمبريقية على أساس أن الملاحظة العلمية تزودنا بأفضل برهان على صحة فروضنا وأدق إجابة على أسئلتنا .

(جـ) الاستمرار فى تبنى التقاليد المعملية الدقيقة وإجراء التجارب تحت شروط مضبوطة .

(د) السعى نحو بناء النظرية مع رفض الوضعية المنطقية والاتجاهات المضادة للشعورية mentalism .

إلا أنه بعد انقضاء حوالى عشرين عاماً من الثورة المعرفية الجديدة بدأت تدور حولها الشكوك ، ولعل أخطرها ما ذكره (Leahey, 1987) نقلاً عن جيمس جنكنز الذى عاش الثورتين السلوكية والمعرفية معاً . ويلخص جنكنز مشكلات علم النفس المعرفى الحديث فى مسألتين : عودة مرة أخرى إلى الاهتمام بالمسائل « التافهة » ، وفقدان الاتجاه . وقد أدى ذلك إلى أن هذا العلم لم يحرز تقدماً كبيراً واضحاً . بل زاد النقد حدة أن أولريك نيسر ، U. Neisser أحد رواد هذا الاتجاه منذ أواخر الستينيَّات يشارك أيضاً فى الشعور بعدم الرضا عن أحد نماذج علم النفس المعرفى وهو تجهيز المعلومات . ويرى ضرورة أن يحل محله ما يسميه « المنحى الأيكولوجى » والذى يجب أن يدرس عرفان الإنسان فى سياقه الطبيعى بدلاً من الاعتماد المطلق – فى الوقت الحاضر – على تجارب المعمل .

ولعل أهم مصادر المفارقة التى قد تؤدى بالوجهة الجديدة لعلم النفس إلى مرحلة « الأزمة » نوع النمذجة التى تستخدمه . لقد كان مقتل السلوكية فى نمذجتها للسلوك الإنسانى على أساس المشابهة بينه وبين سلوك الحيوان من ناحية ، وبينه وبين سلوك الآلة البسيطة التى تعطيك قطعة الحلوى إذا وضعت فى إحدى فتحاتها قطعة من النقود من ناحية أخرى . أما النموذج الجديد لعلم النفس المعرفى فهو المشابهة بين العقل الإنسانى وسلوك الحاسوب (الكومبيوتر)(*) . لقد نشأ هذا التشبيه من حقيقة أن الحاسوب فى تصميمه معد ليحاكى

(*) لعل أكثر المفارقات شيوعاً الإشارة أحياناً إلى الحاسوب أو الكومبيوتر بمصطلح « العقل » الآلى أو « العقل » الالكترونى .

أو يماثل وظائف معينة للعقل الإنسانى كالذاكرة . وهذا التشبيه قد يكون مفيداً لأصحاب هندسة الكومبيوتر ولكنه ليس مفيداً للمتخصصين فى علم النفس . فالعقل الإنسانى هو الذى صمم الحاسوب كآلة والعكس غير صحيح بالطبع . بالإضافة إلى أن أوجه الاختلاف بين العقل والحاسوب لا تقل ، إن لم تزد ، عن أوجه التشابه ، حتى ولو تناولنا العقل بمعناه المادى (أى المخ) ويذكر بنجى (Bunge, 1980) على الأقل خمسة أوجه للاختلاف بينهما هى :

(أ) تنشط النيرونات (الخلايا العصبية) فى المخ تلقائياً ، ولا يمكن استثارتها إلا إذا كانت فى حالة نشاط قبل أن تصل إليها الاستثارة ، أما عناصر الحاسوب فلا يمكن أن تنشط على هذا النحو .

(ب) تتسم الوصلات العصبية التى ترتبط بين النيرونات بأنها على درجة كبيرة من المرونة والقابلية للتغير ، أما الروابط بين عناصر الحاسوب فحالما تتكون بالبرنامج تصبح جامدة وثابتة .

(جـ) يتميز المخ بأنه يبرمج نفسه ذاتياً ، بينما الحاسوب لا يعمل بدون مبرمجين ، ويصبح عاطلاً بغيرهم .

(د) ينتمى المخ إلى المستوى البيولوجى وهو أرقى بكثير من المستوى الفيزيائى الميكانيكى الآلى الذى ينتمى إليه الكومبيوتر ، وعلى ذلك فإذا استطاع الحاسوب أن يقلد بعض جوانب التفكير الإنسانى إلا أنه لا يستطيع أن يفكر . ومصطلح « الآلات المفكرة » الذى شاع فى السنوات الأخيرة فيه من العبث والتناقض الداخلى أكثر مما فيه من الحقيقة .

(هـ) يصمم الحاسوب للقيام بمهام معينة بينما مهام المخ لا تقع تحت حصر ، ولا يزال يكشف لنا كل يوم عن جديد فيه ، فالمخ لم يبح بأسراره كلها بعد .

هذا عن الجانب المادى للعقل (أى المخ) ، أما العقل نفسه فإنه – كما بينا فى مطلع هذا البحث من خلال عرضنا للنظرية الجديدة للعلم – جوهر متميز ومختلف عن المادة (ومنها المخ) . فهو يقع فى مستوى أرقى من كل الحاسوب (المستوى الفيزيائى) والمخ (المستوى البيولوجى) جميعاً . ولعلنا بهذا نكون قد وصلنا إلى نقطة انطلاق نحو وجهة جديدة للعلم – ومنه علم النفس – تكون بداية عصر جديد ، هى الوجهة الإسلامية ، والتى إذا تضافر عليها فريق جاد من علماء النفس المسلمين لأسهموا إسهاماً جاداً ليس فى حل مشكلات تنافرهم المعرفى فحسب ، وإنما فى حل المشكلات « المتوطنة » فى هذا العلم ، والتى لازمته منذ نشأته ولا تزال تلازمه .

معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس

مما يروى عن إبنجهاوس تلك العبارة الشهيرة التى نقلها عنه بورنج – مؤرخ علم النفس الشهير – أن هذا العلم له « تاريخ » قصير ، و« ماض » طويل . ويمتد ماضيه – كغيره من العلوم الطبيعية والاجتماعية – إلى جميع الحضارات الإنسانية ومنها حضارة الإسلام . أى أنه ليس وليد حضارة الغرب الحديثة وحدها . ومن الخطأ أن يضاف إلى قائمة ما يجب أن ينبذ منها ، كما يرى ويلح بعض النقاد الإسلاميين لعلم النفس . صحيح أنه أحرز – كغيره من ميادين المعرفة – تقدماً هائلاً فى الغرب الحديث خلال « تاريخه » القصير منذ نشأته الرسمية كعلم تجريبى أكاديمى عام ١٨٧٩ ، وأعظم إنجازاته هو ما يتم فى وقتنا الحاضر خلال الربع الأخير من القرن الميلادى الحالى ، إلا أن ذلك لا يجعله من مبتكرات الغرب ومستخدماته ، فأسباب ذلك ترجع فى جوهرها إلى « تخلفنا » نحن أكثر من رجوعها إلى « تقدم » الغرب .

وإذا كان علم النفس الحديث واجه خلال تاريخه القصير الأزمة تلو الأزمة فإن ذلك لا يدفعنا إلى التخلى عنه ، وإلا كان هذا شأننا مع علم الفلك منذ أزمته بعد ثورة كوبرنيكس ، ومع علم الفيزياء منذ أزمته مع نيوتن أو أينشتاين ، ومع علم الأحياء منذ أزمته بعد تشارلز داروين ، ومع علم الاقتصاد منذ أزمته بعد كارل ماركس . إن حل « الأزمة » بالتخلى عنها قد يكون سهلاً ، إلا أن الحلول السهلة – كما قلنا مراراً – ليست بالضرورة صحيحة ، لأن الحل الصحيح يتطلب جهداً إيجابياً فى التشخيص ثم العلاج .

والأزمة الحقيقية التى يواجهها علم النفس الحديث – كغيره من العلوم والمعارف – فى ضوء التشخيص الإسلامى هى أزمة المعرفة كلها فى حضارة الغرب ، والتى يمكن أن نلخصها فى عدم التوازن المعرفى . فالتقدم والإنجاز يعوزه الترشيد حتى صار الخلل سمة العصر سواء من الوجهة الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ، أو من الوجهة المعرفية . ولعل من أعظم صور هذا الخلل « المعرفى » – على الرغم من انفجار المعلومات ما يسميه أوبنهايمر (Oppenheimer 1963) صراع العلم والثقافة .

والأزمة – بالطبع – أعم من نطاق علم النفس فهى تشمل ميدان المعرفة كله لتصبح أزمة إبستمولوجية . ولا يتسع المقام لتفصيل هذه المسألة ، وقد تتاح لنا الكتابة فيها فى حدود ما يمكن تسميته « الفلسفة الإسلامية للعلم » ، ولذلك سوف نقتصر على تناول هذا الأمر

بصورة مجملة وفى إطار سيكولوجى ما استطعنا ، تحقيقاً لأهداف البحث الحالى . وفى حدود ما أتيح لنا يمكن أن نعرض فيما يلى بعض المعالم العامة لما نسميه « الوجهة الإسلامية لعلم النفس » .

(١) معنى العلم فى الإسلام :

العلم فى الإسلام شامل لأمر الدنيا والآخرة ، كما أنه شامل للعقيدة والشريعة ، ولأمور الدنيا والدين جميعاً . ويورد عبد العزيز كامل (١٩٧٢) أدلة كثيرة على ذلك من الآيات القرآنية الكريمة ، والأحاديث النبوية الشريفة يخلص منها إلى أن الترابط قوى فى الإسلام بين جوانب المعرفة الإنسانية مادية وروحية إلى حد القول بأن الإسلام أول من طالب « بوحدة المعرفة وتكاملها فى نفس الوقت » .

والعلم يتطلب التعلم والتعليم ، فالتعلم فى العقيدة الإسلامية هو أول نعمة أنعمها الله على الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام ، فالاستعداد للتعلم هو جوهر معنى خلافة الإنسان لله فى الأرض ، وهو الاستعداد الذى تفوق به على الملائكة . وقد ورد ذلك صراحة فى قوله تعالى : ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾ [البقرة : ٣٠ – ٣٢].

وكانت نعمة الله الثانية على الإنسان أن جعله قادراً على التعليم ، يقول الله تعالى فى نفس السياق السابق (استخلاف الإنسان فى الأرض) : ﴿ **قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون** ﴾ . [البقرة : ٣٣].

وإذا كان « التعلم – التعليم » هو جوهر الكينونة البشرية عند خلق الله للإنسان ، فإنه أيضاً جوهر الصيرورة البشرية فى مراحل حياة الإنسان المختلفة . فالإنسان يولد ولديه هذا « الاستعداد الفطرى » للتعلم ، إلا أنه لا يكون لديه منه شئ بالفعل ؛ لأنه لم يتعرض بعد « لخبرات التعليم » التى تنشط حواسه وعقله فى أداء وظائفهما . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾ . [النحل : ٧٨].

والتعلم هو أعظم مظاهر « قوة الإنسان » التى أشار إليها القرآن فى وصفه الموجز المعجز للمراحل الكبرى فى النمو الإنسانى التى تناولها بالتفصيل فى موضع سابق (آمال صادق و فؤاد أبو حطب ١٩٨٧) . يقول الله تعالى : ﴿ **الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ويخلق ما يشاء وهو العليم القدير** ﴾ [الروم : ٥٤] . والقوة هنا هى تنمية للإنسان مستمرة متصلة ، بالتعلم والتعليم . وقد استندنا فى هذا التفسير إلى تناول القرآن للهرم والشيخوخة (مرحلة الضعف الثانى) على أنها مرحلة اضمحلال القدرة على التعلم التى تنتكس بالمعمرين إلى مرحلة الطفولة (وهى مرحلة الضعف الأول) ، وفى ذلك يقول الله تعالى : ﴿ ... **ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم من بعد علم شيئا** ﴾ . [الحج : ٥].

﴿ **والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم من بعد علم شيئا إن الله عليم قدير** ﴾ . [النحل : ٧٠].

﴿ **ومن نعمره ننكسه فى الخلق أفلا يعقلون** ﴾. [يس : ٦٨].

وقد بلغ اهتمام القرآن الكريم بأدوات العلم (التعلم والتعليم ووسائلهما) إلى حد أن أول آياته كانت حولهما ، يقول الله تعالى : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾.[العلق: ١ – ٦].

وبلغت مكانة التعلم والتعليم فى القرآن الكريم أن جعلهما من وسائل الأنبياء فى تحصيل المعرفة . يقول الله تعالى فى ذلك :

﴿ **وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك** ﴾ . [يوسف : ٦].

﴿ **وقل رب زدنى علما** ﴾ . [البقرة : ٢٨٢].

يقول القرطبى فى تفسيره لهذه الآية : « لو كان شىء أشرف من العلم لأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسأله المزيد منه كما أمره أن يستزيد من العلم . وقد بلغ العلم فى الإسلام شرفاً لم يبلغه فى أى دين آخر أوْ عقيدة أو فلسفة ، يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « العلماء ورثة الأنبياء » ، كما يقول أيضاً : « العلماء أمناء الله على خلقه » . ويجعل طلب العلم واجباً على كل مسلم ومسلمة ، يقول : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » .

موضع علم النفس فى قائمة العلوم الإسلامية :

بذل علماء المسلمين جهوداً رائعة فى تصنيف العلوم ويتناول جمال الدين عطية (١٩٨٨) بضعة منها ، وعلى الأخص رأى الإمام الغزالى ، وينتهى إلى نتائج هامة تفيدنا فى تحديد موضع

علم النفس فى قائمة العلوم « الإسلامية » . ونعرض فيما يلى نتائجه مع شىء من التصرف من جانبنا :

(١) لابد من التخلى عن التفرقة الشهيرة فى العلوم بين « الشرعى والعقلى » أو بين « الشرعى وغير الشرعى » أو بين « الدينى وغير الدينى » ؛ لأن ذلك كله لا يتفق مع طبيعة المعرفة فى الإسلام التى عرضناها فى الفقرة السابقة ، أى الوحدة والتكامل . فهذا التصنيف يتضمن الإشارة إلى وجود علوم غير شرعية « غريبة عن الإسلام » . بينما دعوة الإسلام الصريحة إلى طلب العلم تعنى أنه لا يجب أن ينبذ أى « علم نافع وضرورى للمجتمع الإسلامى » . وعلم النفس هو أحد هذه العلوم النافعة كما سنبين فيما بعد .

(٢) الأصح أن نميز بين العلوم بحسب المنهج المستخدم فيها . فالعلوم التى تسمى العلوم « النقلية » هى تلك التى يكون مصدرها الوحيد هو الوحى الإلهى الذى أنزله الله سبحانه وتعالى فى كتابه القرآن وعلى لسان نبيه الكريم ، ويعين الاستدلال العقلى عليها . وفى هذه العلوم لا يجوز لأحد الكلام بغير ما أنزله الله وورد صحيحاً فى سنة رسوله .

أما العلوم الأخرى التى تعتمد أكثر على الجهد العقلى للإنسان ونشاطه فهى تلك يسعى بها الإنسان لتنفيذ « أمر الله بعمارة الكون والرقى بالحياة » (عبد العزيز كامل ، ١٩٧٢) وعلم النفس الذى ننتسب إليه ينتمى إلى هذه الفئة من العلوم . وبالطبع فإن هذه العلوم تتنوع تبعاً لظروف الزمان والمكان ، ولا يجوز لنا بعد انقضاء قرون عديدة أن نظل على تشبثنا الجامد بتصنيف وضعه علماؤنا المسلمون استوعبوا فيه بعبقرية فذة ظروف كل عصر عاشوا فيه . وفى ذلك يقول جمال الدين عطية (١٩٨٨ : ٨٤) :

« إن تشعب العلوم فى عصرنا الحاضر يدعونا إلى إعادة النظر فى التصنيف (يقصد تصنيف الإمام الغزالى) بما يأخذ فى الاعتبار التصنيفات المعاصرة للعلوم البحتة والعلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية وغير ذلك مما يختص بالنظر فيه علماء فلسفة العلوم وعلوم المكتبات والمعلومات » .

ولا حاجة بنا للإشارة إلى أن علم النفس يحتل فئة متميزة فى أى تصنيف حديث للعلوم .

(٣) الاقتصار على اعتبار بضعة علوم (هى ما يسمى العلوم الشرعية) على أنها وحدها التى يعد تعلمها « واجباً كفائياً » لا يتفق مرة أخرى مع التصور الشامل للمعرفة فى الإسلام . ويورد جمال الدين عطية (١٩٨٨) أدلة من القرآن الكريم على أن العلم

ورد فيه على نحو مطلق دون تخصيص للعلوم الشرعية . يقول الله تعالى :
﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ . [الزمر : ٩].

فالعلم جاء هنا على وجه العموم شاملاً علوم الدنيا والدين ، ومنها علم النفس .

العلم عبادة : دراسة النفس مطلب قرآنى :

إذا كان القرآن الكريم قد دعا دعوة صريحة إلى تأمل الكون ؛ فإنه بنفس القدر يدعونا دعوة مباشرة لتأمل النفس ، فيقول الله تعالى فى ذلك :

﴿ أولم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ﴾. [الروم : ٨].

﴿ خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم ﴾ [التغابن : ٣].

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ .
[فصلت : ٥٣].

﴿ وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ .[الذاريات : ٢١].

وهكذا نجد أن دراسة النفس وتأملها أمر مباشر للإنسان من الله تعالى فى كتابه العزيز للتعرف على آيات الله فى خلقه والكشف عن سننه فيها ، وبذلك يصبح عبادة بالمعنى الشامل فى الإسلام .

ودعوة القرآن الكريم للإنسان للتدبر فى آيات الله فى الآفاق والأرض والنفس هى إحدى وسائله فى إرشاد الناس وهدايتهم . بل إن القرآن الكريم فى وضوح بَيِّن قد جعل الإيمان لحمة فى نسيج محكم يداه معارف العلوم الطبيعية والكونية (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) .

يقول الله تعالى :

﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾.[آل عمران : ١٩١ - ١٩٢].

ويعقب عبد الحافظ حلمى (١٩٨٢) على هاتين الآيتين الكريمتين بأن الله سبحانه وتعالى حصر ذكره جل شأنه بين « قوسين محيطين به من التفكر فى بديع خلقه » . والذكر لون من العبادة ، وفيه يسير السياق القرآنى فى خطوات متتابعة :

(أ) لفت الأنظار إلى آيات الله الكبرى فى خلق الكون .

(ب) ذكر الله تعالى فى جميع أحوال الذكر : القيام والقعود على الجنوب .

(جـ) التفكير والتأمل فى خلق الله .
(د) الإيمان بالله سبحانه وباليوم الآخر .
(هـ) التوجه إلى الله سبحانه بالدعاء .
ومرة أخرى فإن الدعاء مخ العبادة .

العلم الحق إذن يؤدى بصاحبه إلى التعرف على آيات الله فى الكون والإنسان ، وهو بهذا يقود الإنسان إلى الله ويصله به ، ويصبح العلم محققاً للغاية من خلق الإنسان التى حددها سبحانه وتعالى فى قوله :

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . [الذاريات : ٥٦].

ومفهوم العبادة فى الإسلام لا يقتصر على الصلة بين الإنسان وربه كما هو الحال فى الأديان الأخرى – وإنما يتضمن معانى أوسع نطاقاً تمتد إلى مختلف جوانب الحياة تحقيقاً لوظيفة الإنسان كخليفة لله فى الأرض . وهنا تأتى قيمة العلم كطريق لتحقيق العبادة بهذا المعنى الشامل . فالتعرف على آيات الله فى خلقه يؤدى كما بينا إلى توثيق صلة الإنسان بربه كما يؤدى به أيضاً إلى معرفة خصائص هذه المخلوقات للانتفاع بها فى عمارة الكون الذى استخلف فيه . وهكذا يصبح معنى العبادة فى الإسلام كما يحددها كاتب معاصر (أحمد إبراهيم مهنا : ٩٣) كما يلى :

« إن العبادة التى من أجلها خلق الإنسان فى هذه الحياة هى السير فى الطريق التى تؤدى إلى تحقيق خلافته عن الله فى الأرض . ومن لوازم هذا – بعد الإيمان بالله – الضرب فى الأرض والتعاون مع الغير وأداء الواجب ، والمحافظة على حقوق الآخرين » .

وبهذا تتحقق للعلماء تلك المكانة الرفيعة التى خصهم بها الله تعالى فى كتابه الكريم حيث يقول :

﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ .[آل عمران : ٧].
﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ﴾ .
[آل عمران : ١٨] .
﴿ لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك ﴾ .
[النساء : ١٦٢] .
﴿ وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به ﴾ . [الحج : ٥٤].
﴿ بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم ﴾. [العنكبوت : ٤٩].
﴿ وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم فى كتاب الله إلى يوم البعث ﴾ .
[الروم : ٥٦].

﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق ﴾ .[سبأ : ٦].
﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ﴾ . [غافر : ٨٣].
﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ .[المجادلة : ١١].
كما يحقق وصف الرسول الكريم لهم بأنهم ورثة الأنبياء .

وفى هذاالصدد يبدو مهماً أن نعرض موقف بعض الكتاب الإسلاميين من فهم المقصود من الآية القرآنية الكريمة التى تشير إلى العلماء الذين يخشون الله ، والحديث النبوى الشريف الذى يشير إلى العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء ، ففى رأيهم أن العلماء المقصودين بذلك هم « علماء الدين وحدهم » . ويشير إلى ذلك صراحة وهبة الزحيلى (١٩٧٨) لأن الذين يخشون الله من « علماء المادة » هم قلة فى رأيه ، لأن أوصاف العلماء المذكورة فى الآية القرآنية الكريمة لا تنطبق عليهم – كما يقول – فهى تشير إلى تلاوة القرآن وإقامة الصلاة ، والإنفاق سراً وعلانية . وقبل أن نناقش هذا الرأى نذكر الآيات كاملة ، يقول الله تعالى :

﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جُددٌ بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور ﴾.
[فاطر : ٢٧ – ٢٩].

ويعقب عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) على هاتين الآيتين بقوله إن خشية العلماء لله سبحانه وتعالى جاءت بعد أن ذكر الله إشارات وأمثلة لما تناولته المباحث الحديثة فى علوم الجيولوجيا والبيئة والوراثة والنبات والحيوان والأجناس البشرية . وسوف نوضح فيما بعد أن هدف الباحثين فى هذه العلوم المادية – كما يسميها الزحيلى – هو التعرف على آيات الله فيها والكشف عن سننه التى تحكمها ، وهذا يؤدى إلى شعور هؤلاء الباحثين بالخشية من الخالق العظيم ، ولا يوجد فى النص القرآنى المعجزة إشارة إلى حرمان المؤمنين من علماء الطبيعيات والكونيات من نعمة الخشية من الله وقصرها على رجال الدين ، على النحو الذى أشار إليه الزحيلى ، « فضلاً عن أن ما جاء فى هذه الآية الكريمة جاء بصيغة تقرير خبرى جديد تتصدره (إن) للتوكيد والابتداء » (عبد الحافظ حلمى محمد ، ١٩٨٢) أى أن الإشارة إلى تلاوة القرآن وإقامة الصلاة والإنفاق سراً وعلانية قد تكون إشارة جديدة لا تمتد بالضرورة إلى الآية السابقة عليها ، فإذا امتدت – كما فهم الزحيلى – فهى تشير صراحة فى هذه الحالة إلى علماء الطبيعيات والكونيات ، وتمتد – والله أعلم – إلى علماء العلوم

الإنسانية والاجتماعية . إن مطالعة آيات الله فى العالم المادى والعالم الإنسانى تزيد العالم إحساساً بعظمة الله وقدرته (فتحى رضوان ، ١٩٧٢) . وبهذا تتبدى علاقة العقيدة بالعلم ، ومنه العلم الطبيعى (جمال الدين عطية ، ١٩٨٨) وليس العلم الإنسانى والاجتماعى استثناء من ذلك . وكلما تقدمت هذه العلوم تجلت عظمة الخالق بشكل أكبر وأوضح .

يقول الراغب الأصفهانى فى كتابه (مقدمة التفسير) :

« إن القرآن ... وإن كان فى الحقيقة هداية للبرية فإنهم لن يتساووا فى معرفته ، وإنما يَحْظَوْنَ به بحسب درجاتهم واختلاف أحوالهم . فالبلغاء تغرف من فصاحته ، والفقهاء من أحكامه ، والمتكلمون من براهينه العقلية ، وأهل الآثار من قصصه ما يجهله غير المختص بفنه ، وقد عُلِمَ أن الإنسان بقدر ما يكتسب من قوته فى العلم تتزايد معرفته بغوامض معانيه » .

ويعقب عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) على ذلك بقوله : « إن علماء العلوم الطبيعية ليسوا بدعا من بين هؤلاء الذين ذكرهم الأصفهانى » ونضيف إلى هذا القول أن علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية ليسوا أيضاً بدعا فى ذلك .

أهداف علم النفس من الوجهة الإسلامية :

فى ضوء مناقشاتنا السابقة يمكن أن نحدد أهداف علم النفس - كغيره من العلوم - من الوجهة الإسلامية على النحو الآتى :

(١) الوصف : التعرف على آيات الله :

لقد أشرنا إلى أن القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى التعرف على آيات الله فى خلقه فى الآفاق والأرض والنفس . وقد حفل كتاب الله بالإشارة إلى هذه الآيات . ويتخذ القرآن أساليب بلاغية فى دعوة الإنسان للنظر فى آيات الله ومطالعتها وتدبرها . ويصنف عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) هذه الأساليب القرآنية فى ثلاثة فئات هى :

(أ) الأمر المباشر : ومن ذلك قوله تعالى :

﴿ قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ﴾ . [يونس : ١٠١].

(ب) الحض الجميل : ومن ذلك قوله سبحانه :

﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ . [الغاشية : ١٧ - ٢٠].

(جـ) التقرير القاطع : ومن ذلك قوله جل وعلا :

﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون ﴾ .[الأعراف : ١٨٥].

وهذه الصيغ القرآنية – على اختلافها – تعد بالنسبة للمؤمن أمراً وفريضة وتكليفاً . فالتعرف على الآيات الإلهية فى الكون والإنسان شأنها شأن « العبادات المفروضة وكسب المعارف الإلهية وتهذيب النفس وخدمة الخلق والسعى فى تقدم المجتمع الإسلامى » (جمال الدين عطية ، ١٩٨٨) هى جميعاً من ألوان العبادة .

وإذا كانت معرفة آيات الله فى خلقه فريضة وتكليفاً فلابد أن تتفاوت مستويات هذه المعرفة بتفاوت مستويات البشر . وهى تمتد من النظر الفطرى البسيط عند الأمى إلى النظر المتأمل المتعمق لدى العالم المتخصص . وبالطبع فإن العالم يكون أقدر على إدراك جَلال القدرة الإلهية فى الخلق ؛ ومن ثَمَّ كانت خشيته العميقة للخالق سبحانه وتعالى ، كما بينا من قبل . وجميع هذه المستويات مطلوبة ؛ فكل ميسر لما خلق له ، كما أنه سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها وقدرتها . وبالطبع فإن التأمل العميق فى آياته لا يستطيعه إلا القادر عليه . وعلى هذا فإنه إذا كان النظر البسيط فرض عين فإن التعرف العميق لدى المتخصصين « فرض كفاية عليهم ، كما أنهم مكلفون أيضاً بتبصير غيرهم بعلومهم ، وما انتهى إليه نظرهم ، فقد أُمِرْنا أن نتعلم ونُعلّم ونهينا عن كتمان العلم » (عبد الحافظ حلمى محمد ، ١٩٨٢) .

والتعرف على آيات الله فى خلقه على مستوى العلم المتخصص لا يتحقق إلا بالوصف الجيد الدقيق لها . ومن هنا يحتل الوصف مكانة أولى بين أهداف العلم فى الإسلام ، ومنه علم النفس بالطبع .

وللوصول إلى التعرف على الآيات الإلهية فى ميدان محدد هو علم النفس يسعى هذا العلم إلى تحقيق هدف أساسى يبدو تقليدياً إلا أنه فى إطار المنظور الإسلامى الذى نتناوله فى هذا البحث تصبح له صبغة إسلامية ، وهو الوصف . والوصف العلمى يعتمد فى جوهره على الملاحظة التى هى فى جوهرها عملية تحليلية بالمعنى الذى بيناه فى بداية هذه الدراسة . وقد تكون الملاحظات مباشرة حين تكون الآية (الظاهرة النفسية) من النوع الذى يمكن تناوله تناولاً كاملاً بالملاحظة الحسية ، وقد تكون غير مباشرة حين تنسج الآية (الظاهرة النفسية) من آثارها ونتائجها وعلاماتها ومؤشراتها . وفى الحالتين تكون المؤشرات القابلة للملاحظة المباشرة التى تستخدم فى التسجيل والوصف والقياس من نوع « معطيات الحس » والاقتران الجميل فى القرآن الكريم بين الإيمان والعمل الصالح مرشدنا فى ذلك ، فالعمل الصالح بالطبع يدخل فيما يمكن أن يلاحظ مباشرة ، أما الإيمان فلا يخضع للملاحظة المباشرة ، وقد يستنتج من العمل الصالح .

ومن الملاحظات الجزئية المباشرة وغير المباشرة يمكن للوصف أن يترقى إلى مستوى من التعميم يشمل ما يسمى بناء المفاهيم concepts والتى تدل على فئات من هذه الملاحظات الجزئية يتم تصنيفها وعنونتها على أساس خصائصها المشتركة . وحينئذ تظهرالقوائم والجداول التصنيفية taxonomical المورفولوجية morphological (أشهرها فى الكيمياء جدول مندليف) . وتوجد فى علم النفس الحديث قوائمه وجداوله أيضاً ، لعل أشهر تصنيفات الدوافع الانفعالية وفئات القدرات العقلية وسمات الشخصية . وقد استخدم فى كثير من التصنيفات منهج التحليل العاملى – وهو كغيره من المناهج مقبول فى الإطار الإسلامى كما سنبين فيما بعد . إلا أن ما يهمنا ونحن نتحدث عن الوجهة الإسلامية لعلم النفس أن نتأمل القوائم والجداول الحالية لهذه الظواهر النفسية فى إطار إسلامى ناقد ، لنتوصل إلى تصنيف يتفق مع ما جاء فى كتاب الله وسنة نبيه الكريم . وقد بذل أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرين (نديم الجسر : ١٩٧١) محاولة جادة فى سبيل تصنيف دوافع السلوك كما وردت فى القرآن الكريم ، ونحن فى حاجة إلى جهود مركزة مزكاة فى هذا السبيل ، ويمكن الاستفادة فى هذا الصدد من الجهود التى بذلت من جانب بعض علماء النفس فى بناء علم نفس إسلامى والتى تناولناها بالتفصيل فيما سبق من هذا البحث .

وقد حظيت النفس الإنسانية بالجانب الأعظم من الآيات التى يشير إليها القرآن الكريم ، والتى يتطلب التعرف عليها سواء على المستوى الفطرى البسيط أو على المستوى العلمى المتعمق المتخصص فى علم النفس . ونكتفى ببعض الأمثلة حول النمو الإنسانى والتى كانت محل اهتمامنا فى الفترة الأخيرة (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

يقول الله تعالى فى خلق الإنسان :

﴿ فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ﴾ . [الطارق : ٥ – ٧] .

﴿ ألم يك نطفة من منى يمنى ﴾ . [القيامة : ٣٧] .

﴿ ثم جعلنا نسله من سلالة من ماء مهين ﴾ . [السجدة : ٨].

وهذا الماء الدافق ، والمنى الذى يمنى ، والماء المهين هو المنى الذكرى ، وهو آية عظمى من آيات الله .

إلا أنه لا يكفى وحده لتكوين الإنسان جنيناً فى رحم الأم ؛ ولهذا أشار القرآن إلى النطفة باعتبارها المادة التى يتم منها هذا التكوين . وقد وردت كلمة « نطفة » فى القرآن فى اثنى عشر موضعاً ومنها قوله تعالى :

﴿ أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ﴾ . [يس ٧٧] .

وهذه النطفة آية أخرى من آيات الله ، وقد تكون مذكرة أو مؤنثة حسب الحديث الشريف ، فقد أورد مسلم فى مسنده أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال لليهودى الذى سأله من أى شىء يكون الإنسان ؟ « يا يهودى : من كل يخلق ، من نطفة الرجل ونطفة المرأة » .

والنطفة المذكرة (الحيوان المنوى) والنطفة المؤنثة (البويضة الأنثوية) يندمجان معاً ليتكون من كل منهما نطفة جديدة مخصبة هى التى يسميها علم الأجنة « اللاقحة » أو « الزيجوت » . ويعبر القرآن الكريم عن هذه العملية تعبيراً معجزاً : « بالنطفة الأمشاج » ، يقول الله تعالى :

﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه .. ﴾ . [الإنسان : ٢].

ومن الآيات الإلهية الأخرى فى مجال النمو الإنسانى : القرار المكين ، العلقة ، المضغة ، تكوين العظام واللحم ، وهى جميعاً مما يعكف على وصفه علم الأجنة وعلم نفس النمو فى الوقت الحاضر ، وقد تناولنا هذه المسألة من وجهة نظر علم النفس فى موضع آخر (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

(٢) التفسير : الكشف عن سنن الله :

إذا كان العلم فى الإسلام عبادة يتقرب بها العالم إلى الله من خلال التعرف على آياته أولاً من خلال وصفها وصفاً دقيقاً محكماً كما بينا ، فإن سبيله إلى ذلك بعد الوصف أن يسعى للكشف عن سنن الله فى مخلوقاته . وسنة الله هى ما جرى به نظامه فى خلقه . وليس من قبيل المصادفة أن أطلق رواد العلم فى الإسلام على بعض العلوم ، مثل علم الفيزياء ، بأنه « علم الكشف عن سنن الله فى الكون » (عبد الحليم محمود ، ١٩٧٤) . وفى علم النفس يكون هدفنا أيضاً الكشف عن سنن الله فى سلوك الإنسان ، ومع كشفنا لكل سنة منها نوجه الكشف إلى مجهولات أخرى لكشفها .

وقد نبه القرآن الكريم إلى وجود سنن إلهية تحكم الكون والنفس والمجتمع ، وأورد أمثلة منها ، وحث على استخدام وسائل المعرفة المختلفة للكشف عن المزيد منها . وبالطبع فإن ما يهمنا فى هذا البحث تلك السنن المتصلة بالنفس نذكر منها مرة أخرى الأمثلة الآتية التى تنتمى إلى علم نفس النمو .

يقول الله تعالى :

﴿ الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ﴾ . [الروم : ٥٤] .

﴿ فإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم ﴾ .
[النور : ٥٩] .

﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنسم منهم رشدا ﴾ .[النساء : ٦] .

﴿ حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعنى أن أشكر نعمتك ﴾
[الأحقاف : ١٥] .

﴿ ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا ﴾ .[الحج : ٥].

﴿ ومن نعمره ننكسه فى الخلق .... ﴾ . [يس : ٦٨] .

ويمكن القول إن تاريخ العلم مساره وتطوره ما هو إلا محاولات تراكمية متتابعة للكشف عن هذه السنن الإلهية باستخدام أفضل الطرق المتاحة فى كل عصر . وبالطبع تشمل هذه الطرق وسائل البحث وأدواته ، وبمنطق الإسلام تصبح طرق البحث فى علم النفس – إذا توافرت فيها الضوابط التى سنشير إليها فيما بعد – مقبولة ، ابتداء من منهج الرواية (أو المنهج القصصى anecdotal) الذى شاع فى المؤلفات المبكرة ككتاب الأذكياء لابن الجوزى الذى أشرنا إليه – حتى الاستبطان والتجريب الموضوعى والقياس كما تستخدم جميعاً فى وقتنا الحاضر .

وبالنسبة للمنهج التجريبى خاصة – الذى تعرض للنقد الشديد من بعض الكتاب الإسلاميين كما بينا فى مطلع هذا البحث – فإنه من صميم العلم كما يحدده الإسلام . فالإسلام لا يكتفى بالتفكير النظرى المجرد . وقد دحض محمد إقبال (عن فتحى رضوان ، ١٩٧٢) بأدلة تاريخية حاسمة الزعم بأن أوربا هى التى استخدمت المنهج التجريبى . فقد تلقى روجر بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٤م) دراسته فى جامعة الأندلس ، وقرأ لابن الهيثم أحد أعلام التجريب المسلمين الذين شهد الغرب بفضلهم .

إلا أن حدود وسائل المعرفة والبحث عند الإنسان – حواسه وعقله – وقصور مناهجه ونقص أدواته (وهذا ما سنشير إليه فيما بعد) تجعله يعجز عن الكشف « بيقين » كامل وبموضوعية مطلقة عن سنن الله ، وكل ما تعينه عليه هذه الوسائل والمناهج والأدوات أنها توصله إلى ما يمكن أن نسميه قوانين العلم Laws . وهذه القوانين يمكن النظر إليها من الوجهة الإسلامية على أنها صيغ يعبر بها العلماء عن هذه السنن فى حدود الممكن ، وهى فى جوهرها بنى معرفية بشرية cognitive structures قابلة للتطوير والتحسين والتعديل ، ولو أن بعضها على درجة من الثبوت النسبى . إلا أن هذه القوانين ليست بالطبع هى سنن الله ، فهذه القوانين متغيرة وبعضها يثبت بطلانه فى مراحل تاريخية متتابعة بينما سنن الله فى

خلقه ثابتة . وهنا يجب أن ننبه إلى أن سنن الله – كما جاءت فى القرآن الكريم – يجب أن تكون حكماً لا محكوماً عليها . وقد اتجه بعض علماء الإسلام إلى رفض الاتجاه« إلى تفسير بعض الآيات عند حدوث ظاهرة علمية أو تقرير نظرية لم ترتفع إلى مستوى القانون بما يتلاءم مع تلك الظاهرة » (أحمد إبراهيم مهنا ، ب . ت) ، إلا أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنرفض أى اتجاه يوحد أو يطابق مطابقة تامة بين سنة الله وقانون العلم . فهذا القانون فى أحسن حالاته ما هو إلا تقريب تتابعى لسنة الله . إلا أنه سيبقى أبداً التحديان الأساسيان اللذان يقف أمامهما العلم عاجزاً وهما تحدى الخلق وتحدى الغيب . ويبدو لنا أن عجز الإنسان عن الوصول إلى الكشف الكامل والنهائى عن سنن الله فى خلقه يتفق مع خاصية التحدى هذه مادامت سنن الله هى الأنماط الجوهرية لكينونة المخلوقات وصيرورتها .

وإذا أردنا أن نستخدم لغة فلاسفة العلم المحدثين – ومنهم بنجى (Bunge, 1979) – مع بعض التصرف ، لقلنا إن قوانين العلم ما هى إلا الإسقاطات غير الكاملة لسنن الله على المستوى المعرفى ، وهى لا تتداخل كلية ، ولا تتطابق تماماً مع هذه السنن بحكم التحسن التدريجى الذى يطرأ على القوانين العلمية النسبية الاحتمالية (كعمليات بشرية) فى مقابل الثبات البديهى المطلق لسنن الله (كقوانين إلهية) . وهذا التداخل الجزئى أو بالأحرى ما يمكن أن يسمى الارتباط غير الكامل بين السنن الإلهية والقوانين العلمية دليل على النقص البشرى فى مقابل الكمال الإلهى . ويتمثل هذا النقص عند الإنسان فى الخطأ والنسيان والإكراه وعدم النضج والزيغ والتعجل والظن والهوى والسطحية وغيرها مما أشار إليه القرآن الكريم والأحادث النبوية الشريفة فى وصف السلوك الإنسانى . وبالإضافة إلى ذلك فإن عدم التطابق بين سنن الله وقوانين العلم إنما هو نتيجة لطبيعة القانون العلمى ذاته – الذى يكون فى بدايته فرضاً يتم اختياره والتحقق منه عدة مرات . وهو يعبر عن إعادة بناء معرفى للحقيقة وليس انعكاساً لها ، أو بعبارة أخرى نقول إن هذا القانون العلمى هو عملية بناء نموذج للحقيقة أكثر منه عملية محاكاة لها . ولذلك كله فإن صدق القانون لا يصل أبداً إلى الدقة التامة أو اليقين المطلق التى هى طبيعة السنة الإلهية التى تتعالى عن كل نقص .

ومرة أخرى فلكى نصل إلى القوانين العلمية فى ميدان علم النفس بحيث تكون هذه القوانين تقريبات للسنن الإلهية فى سلوك الإنسان ، يسعى هذا العلم إلى تحقيق هدف يبدو تقليدياً أيضاً ، إلا أنه فى إطار الوجهة الإسلامية التى نطرحها فى هذا البحث تصبح له صبغة إسلامية ، وهو هدف التفسير . وبالطبع فإن قوانين العلم تتعدى حدود الملاحظة والإدراك الحسى ، وحدود التصنيف معاً ، وهما ما يسعى إليه هدف التعرف على آيات الله بالوصف . ويبدأ القانون حين يتم الربط بين مفهومين أو أكثر بعلاقة من نوع ما . وينشأ عن ذلك

تكوين ما يسمى المبادىء أو التعميمات أو القواعد . ويلعب الدور الأعظم فى بناء القوانين فى هذا المستوى عمليات معرفية راقية عند الإنسان كالاستنباط ، وتستخدم مناهج فى التفكير متميزة كالمنهج الفرضى الاستنباطى ، كما قد يتم تركيب عدة علاقات من هذا القبيل لبناء ما يسمى الأنساق أو النظم أو المنظومات Systems .

وقد تكون قوانين العلاقات هذه محض قوانين وصفية (أو ما يمكن أن نسميه قوانين لا تفسيرية) وأغلب قوانين الإدراك فى علم النفس من هذا القبيل . إلا أن كثيراً من قوانين العلاقات يعد من النوع التفسيرى أى يهتم بالعوامل factors (التى تتضمن مبدأ الاقتران أو الارتباط) أو الأسباب reasons . والأسباب فى العلم من نوعين : شروط conditions (وهى الأسباب الضرورية necessary) ، وعلل causes (وهى الأسباب الكافية sufficient) .

وحين يحقق العلم هدف التفسير فإن ذلك يقوده إلى هدفين آخرين يعتمدان عليه هما التحكم control والتنبؤ prediction . إلا أن التحكم والتنبؤ ليسا مشابهين من الوجهة الأبستمولوجية للتفسير (أو الوصف) ، لأنهما يتضمنان قدراً أكبر من عدم اليقين . فالأوصاف لا تكون كاملة أبداً والتفسيرات ليست نهائية مطلقاً ، ولعدم اكتمال الوصف والتفسير ينشأ قدر كبير من عدم اليقين عند التحكم والتنبؤ اللذين يعتمدان عليهما . وبالإضافة إلى ذلك فإن التحكم والتنبؤ من خصائصهما العجز فى كثير من الأحيان عن الإدراك القبلى لما يمكن أن يحدث من جديد وهام وغير متوقع . وحكمة الإنسان فى أغلبها هى من نوع الإدراك المتأخر hindsight (أى بعد انقضاء الأحداث) أكثر منها من نوع بعد النظر foresoght (أى قبل حدوثها) .

وفى جميع الأحوال فحين تصبح قوانين العلم تفسيرية فإنها تتضمن قدراً من الخطأ سواء كانت هذه القوانين لا سببية (عاملية) أو سببية (شرطية أو علية) . وقد تدخل على القوانين اللاسببية — حين تستخدم فى أغراض التحكم والتنبؤ — بعضُ التعديلات التى تتضمن مكونات سببية لم تكن فيها . وفيها يتم المعالجة فى بعض المتغيرات المرتبطة بالقانون موضع الاهتمام ، بشرط أن تكون العلاقة واضحة وتكون مجموعة المتغيرات تحت المعالجة التجريبية من قبيل « الأسباب » ، فإذا تغيرت قيمتها بطريقة معينة ينتج أثر معين على نحو ثابت وبطريقة متميزة دون إحداث تأثير له قيمته فى « السبب » . إلا أن هذا لا يكفى للقول بأن القانون اللاسببى أصبح يعبر عن علاقة سببية إلا إذا كانت العلاقة ذات اتجاه واحد uniderectionality وليست من النوع الذى يمكن قلبه أو عكسه reversible (أى علاقة ذات اتجاهين) . فإذا عولج الأثر على أنه « سبب » وأدى إلى نتيجة مختلفة كانت العلاقة

من النوع الأول (أى ذات الاتجاه الواحد) ، أما إذا أدت هذه المعالجة إلى نفس النتيجة ظلت العلاقة من النوع الثانى (أى ذات الاتجاهين) .

والواقع أن معظم قوانين علم النفس التى تنتمى إلى هذه الفئة ليست من النوع السببى ؛ لأن معظم الارتباطات من نوع الاعتماد الوظيفى المنتظم ، أى أنها لا تتغير إذا حل « السبب » و « الأثر » كل منهما محل الآخر . ومن أمثلة ذلك العلاقة بين القلق والتحصيل المدرسى ، وقوانين التعزيز بصيغها المختلفة فى التعلم .

وإذا كانت القوانين السببية نادرة فى علم النفس ، فالأكثرُ ندرة القوانينُ العلية causal . فمعظم بحوثنا ـ وفى حدود إمكاناتنا البشرية ووسائلنا فى المعرفة والبحث والاكتشاف ـ لا تتعدى ـ وفى حالات نادرة ـ حدود العلاقات الشرطية (أى تحديد الأسباب الضرورية) أما صياغة العلاقات العلية (أى تحديد الأسباب الكافية) فيبدو لنا أنها تتعدى حدود النطاق البشرى ـ ليس فى البحوث النفسية وحدها وإنما فى مختلف فروع العلم والمعرفة . وهذا هو السبب فى أن جهود العلم فى مختلف العصور هى سعى نحو « كمال » المعرفة (فى صورة علاقات علية) وليست وصولاً إليه ، وهذا هو جوهر طبيعة العلية أو السببية فى العلم والتى أدى عدم التنبه إليها إلى مشكلات حادة فى فلسفة العلم لا يتسع المقام لتناولها .

ولتلخيص مناقشاتنا السابقة عن السنة الإلهية والقانون العلمى السيكولوجى (وغيره) نقول إن القانون العلمى بمستوياته المختلفة التى بيناها إنما هو فى جميع الاحوال محاولة بشرية قد تصيب وقد تخطىء فى اكتشاف السنة الإلهية .

وسائل الإنسان للتعرف على آيات الله (الوصف) والكشف عن سننه (التفسير) :

يستخدم الإنسان فى التعرف على آيات الله وفى الكشف عن سننه ما زوده سبحانه وتعالى به من نعم وخاصة الحواس والعقل ، والأبستمولوجيا الإسلامية فى وجهتها المتوازنة لا تحدث تضاداً بين الحواس والعقل كما فعلت نظريات المعرفة على مر العصور والتى أدت إلى ظهور المدارس الإمبريقية فى مقابل المدارس العقلية (أو العقلانية) . ففى الإسلام تتكامل وسائل المعرفة تحقيقاً لإحدى غايات العلم وهى شكر الله على أنعمه ، والشكر من ألوان العبادة .

يقول الله تعالى :

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ . [النحل : ٧٨].

﴿ وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ﴾ .

[المؤمنون : ٧٨].

كما اعتبر وسائل المعرفة مسئولية فى قوله تعالى :
﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾ [الإسراء : ٣٦] .

والمسئولية تعنى – والله أعلم – حسن الاستخدام كما تعنى الوعى بنقائص هذه الوسائل . وبالطبع فإن وسائلنا البشرية هى بفطرتها محدودة ومعرضة للوقوع فى أخطاء الضعف أو القصور أو النسيان أو الخداع . وقد أشرنا إلى هذه المسألة فى حديثنا عن اليقين والموضوعية فى مطلع هذا البحث ، وجوهرها أن الإنسان ليس معصوماً من الخطأ . ومهمة العلم أن يرشد إلى الصواب فى حدود إمكانات البشر الحسية والمعرفية . وفى الإسلام أن من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد بشرط صدق النية وخلوص المقصد . ومن الأدعية القرآنية المأثورة ﴿ **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾ [البقرة : ٢٨٦] . ومن الأحاديث المشهورة قول الرسول الكريم : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

وقد وضع القرآن الكريم مجموعة من الضوابط لوسائل المعرفة البشرية تعين الإنسان على الاقتراب من الصواب . وقد لخص على عبد العظيم (١٩٧٣ : ٦٩ – ٨٣) هذه الضوابط تلخيصاً طيباً يمكن أن يعد مدخلاً لمناهج البحث فى العلم عامة ، وفى علم النفس خاصة ، نذكر أهمها فيما يلى :

(١) التجرد من الميول والأهواء عند الباحث العلمى ﴿ **ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله** ﴾ [القصص : ٥٠] ويشتمل هذا التحيز المسبق لنظرية أو مذهب أو اتجاه .

(٢) التثبت قبل إصدار الحكم فى مسألة علمية ، وهذه القاعدة الذهبية هى التى يستخدمها الباحثون فى مختلف ميادين المعرفة ، والتى تسمى القابلية للاستعادة أو التكرار ، كما تتضمن قاعدة الموضوعية باعتبارها الاتفاق النسبى بين الملاحظين . وقد أمر الله صراحة بألا تبنى الأحكام على مجرد الظنون ﴿ **إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئا** ﴾ . [النجم : ٢٨].

(٣) التعمق فى دراسة الخصائص الثابتة نسبياً والأكثر عمقاً وعدم الوقوف عند المظاهر الشكلية أو الظواهر السطحية أو الصفات العارضة فإنها كثيراً ما تخدع الباحث . وقد أخذ الله تعالى على المدعين أنهم ﴿ **يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون** ﴾. [الروم : ٧].

(٤) العبرة فى البحث العلمى بالكيف لا بالكم . وهذا المبدأ مفيد لنا فى العالم الإسلامى ، ومعظم دوله من فئة المجتمعات النامية ، فى مواجهة ما تشهده من انفجار معرفى وثورة

فى المعلومات . والاهتمام بالكيف يكاد يكون خاصية إسلامية متميزة يحددها قول الله فى وصف الناس عامة ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ [الحجرات : ١٣] ، وقياساً على ذلك نقول إن الأفكار الجيدة من الوجهة الإسلامية أفضل وأجدى كثيراً حتى ولو كانت قليلة العدد من الأفكار الأقل جودة حتى ولو كانت كثيرة .

(٥) البعد عن الغرور فإن غرور العلماء منزلق خطير قد يحيد بهم عن الطريق السوى . يقول الله تعالى : ﴿ فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى ﴾[النجم : ٣٢] والتواضع سمة هامة للعالم المسلم ، لأنه يدرك بحق أن العلم لا يدرك كله ، ولذا تخفى على أعظم العلماء بعض جوانب المعرفة . يقول الله تعالى فى ذلك :

﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ . [الإسراء : ٨٥].

﴿ وفوق كل ذى علم عليم ﴾ . [يوسف : ٧٦].

(٦) التأنى فى الحكم ومقاومة الميل الفطرى عند الإنسان للتعجل . وقد أوصى الله سبحانه وتعالى رسوله بالأناة عند تلقى القرآن الكريم فقال : ﴿ لا تحرك به لسانك لتعجل به ﴾ [القيامة : ١٦] . كما قال تعالى : ﴿ ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه ، وقل رب زدنى علما ﴾ [طه : ١١٤].

(٧) الوقوف عند حدود ما نعلم . ومن العبارات الهامة التى كان يرددها كثيراً أقطاب السلف الصالح « الله أعلم » . يقول على عبد العظيم (١٩٧٣ : ٧٩) : « الراسخون فى العلم يبذلون جهودهم فى البحث فإذا لم يصلوا إلى نتيجة محددة استعانوا بغيرهم أو تركوا أبحاثهم لتتممها الأجيال القادمة ، وكثيراً ما تختفى الحقائق ولا تلوح إلا بعد أجيال وأجيال وبعد أن يشترك فيها علماء من كل جيل ومعنى ذلك أن العالم المقتدر هو الذى لا يتعسف فى تفسير نتائجه أو يحملها ما لا تحتمل . وقد ضرب الله سبحانه المثل بقول عيسى عليه السلام : ﴿ سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق ﴾ .
[المائدة : ١١٦].

(٨) العودة إلى الصواب والاعتراف بالخطأ إذا تبين الحق . وقد مدح الله المؤمنين بأنهم إذا أخطأوا لم يتمادوا فى أخطائهم ﴿ ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ﴾ .
[آل عمران : ١٣٥].

أوجه استخدام العلم من الوجهة الإسلامية :

إذا كان الهدفان الرئيسيان للعلم هما التعرف على آيات الله فى خلقه والكشف عن سننه فيها ، فإن الأمر لا يتوقف عند مجرد « التعرف » و « الكشف » ، أى حدود ما يسمى

فى عصرنا « العلم للعلم » . وأكثر صفات العلم شيوعاً فى الإسلام وصفه بالنفع . فقد روى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قوله : « نعوذ بالله من علم لا ينفع » ، وقوله : « اللهم انفعنى بما علمتنى وعلمنى ما ينفعنى » .

ويشير جمال الدين عطية (١٩٨٨) بأنه لا يوجد علم « مذموم فى ذاته » . والذم لا يأتى إلا للاستخدام السيىء للعلم ، أو بسبب ضرره أو عدم نفعه . وعلى ذلك فإن العلماء فى الوجهة الإسلامية للعلم لابد أن يكونوا على درجة كافية من الوعى بأوجه استخدام العلم .

ويأتى على رأس الاستخدامات جميعاً أن يكون العلم عبادة بالمعنى الذى تناولناه من قبل . فالعالم الذى نعيش فيه ، والبشر الذين يحيطون بنا هم « آيات للخالق » ، والنظام الموجود فى الكون من ناحية والسلوك الإنسانى من ناحية أخرى « دليل على المنظم المدبر » . والتعرف على آيات الله والكشف عن سننه من أهم السبل التى حثنا عليها القرآن الكريم « لمعرفة الله والوصول إلى عظمته » . وبهذا يصبح العلم وسيلة « للتقرب إلى الله وكسب رضاه » .

وإذا كان الله تعالى قد عبر عن علامات قدرته فى خلق الكون والإنسان بأنها « آيات » فإنه يصف القرآن الكريم أيضاً بأنه « آيات » يقول الله تعالى :

﴿ **ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون** ﴾ .[البقرة : ٩٩].

وهكذا تكون علامات قدرته سبحانه « متلوة » فى القرآن الكريم و« مجلوة » فى مخلوقاته ، ولذا يرى بعض المفسرين أن قوله تعالى : ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها** ﴾ يحتمل الآية فى كتاب الله والآية فى خلقه . وهذا الربط الوثيق بين « آيات » الله فى كتابه الخالد وآياته فى الكون والإنسان ، دعا أحد الكتاب المعاصرين (١٧٣ : ٧) إلى القول بأنه « لو كان القرآن عالما محسوسا لكان هذا الكون العجيب . ولو كان الكون كتاباً متلواً لكان هو هذا القرآن ، فكلاهما كتاب الله البين وكلماته الكريمة » . يقول الله تعالى فى وصف القرآن الكريم :

﴿ **ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى** ﴾ [الرعد : ٣١] . ويقول الرسول الكريم فى وصفه أيضاً فى حديث طويل بأنه :

« كتاب الله تبارك وتعالى فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قسمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ونوره المبين والذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسنة ، ولا تتشعب معه الآراء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يمله الأتقياء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه » .

والقرآن الكريم فى دعوته إلى طلب العلم والتعرف والكشف عن عالم الكون وعالم الإنسان يضم فى نفس الوقت الكثير من الإشارات إلى ظواهر هذين العالمين . وقد دفع ذلك فريقاً من العلماء المسلمين إلى البحث عن « الإعجاز العلمى للقرآن الكريم »، وهو موضوع له تاريخ طويل لا يتسع المقام لعرضه .

وبإيجاز نقول إن أحد أوجه استخدام العلم – ومنه علم النفس – أن يكون فى « خدمة القرآن الكريم » أو ما يسميه عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) « الخدمة العلمية لتفسير القرآن الكريم » . وهنا يجب أن نشير إلى أمرين هامين :

أولهما : أن كتاب الله ليس دائرة معارف علمية تتضمن تفاصيل حقائق العلم . وما يتضمنه منها هو على سبيل تأكيد رسالته ككتاب دعوة وهداية وإرشاد ، ولو كانت كل حقائق العلم متضمنة فيه ما دعانا الله سبحانه وتعالى إلى مزيد من الكشف عنها .

ثانيهما : يجب ألا تحمل كلمات القرآن الكريم ما لا تحمله من معانى ، كما يجب عدم إقحامه فى التفاصيل الجزئية لنتائج البحوث والمخترعات .

والاستخدام الأمثل للعلم فى خدمة القرآن الكريم أننا لو قرأنا فيه ما يشير إلى آيات كونية أو إنسانية كإشارات إلى النطفة أو العلقة أو المضغة مثلاً كآيات إلهية فى تكوين الإنسان ، أو إشارته إلى الضعف ثم القوة ثم الضعف والشيبة ، أو إلى بلوغ الفصال (الفطام) وبلوغ الحلم أو بلوغ السعى أو بلوغ الرشد أو الارتداد إلى أرذل العمر كسنن إلهية فى نمو الإنسان يمكننا أن نظهر ما كشفته وما تزال تكشفه الدراسات الحديثة وصفاً لهذه الآيات وتفسيراً لتلك السنن مقدمين فى ذلك غاية ما بلغه اجتهاد البشر بشرط ألا يمس جوهر التفسير ، مع عدم الجزم والقطع فيما تقدم ، فالله سبحانه وتعالى أعلم بمراده فى كتابه العزيز .

وفى هذا الصدد نحن نتفق مع عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) فى أن « تبصرة المسلمين بالنواحى العلمية المتعلقة بحسن الفهم لتفسير القرآن الكريم أمر مرغوب فيه ، وعلى الأخص فى هذا الزمان » . إلا أننا نتحفظ معه فى أن هذا « لا يعنى أنه أمر مستباح لكل من اشتهاه » . فالعلم من الفروض الكفائية التى لا يتحملها إلا القادرون على حمل أمانته .

وبهذا يصبح العلم نافعاً حين تتجلى صلته بالعقيدة ويعين على حسن العبادة . إلا أن من معانى النفع للعلم فائدته المباشرة للناس . وقديماً اعتبر الفقهاء تعلم الطب وصناعة السلاح وعلوم الزراعة ومختلف الصناعات واجباً كفائياً على المسلمين وذلك لفائدة هذه العلوم لهم فى عمارة أرضهم والحفاظ على صحتهم وحياتهم والدفاع عن أنفسهم ، وذلك كله على أساس

القاعدة الفقهية القائلة بأن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » (جمال الدين عطية : ١٩٨٨) . ويمكن أن تمتد هذه القاعدة الذهبية لتشمل جميع العلوم الحديثة ومنها علم النفس .

إلا أن علم النفس يحتل فى هذا الجانب العمل التطبيقى بعمارة الأرض منزلة خاصة . فالإنسان هو غاية هذه العمارة وهو وسيلتها فى وقت واحد . وأى معرفة صحيحة من خلال العلم بآيات الله فى سلوك الإنسان ، وكشف دقيق لسنته فيه يمكن استثمارها فى تربية وتنمية وإرشاد هذا الإنسان بحيث يصبح أكثر قدرة وفعالية فى تحقيق هذه الغاية المثلى من استخلافه فى الأرض . ولعل ذلك يشير على وجه الخصوص إلى ثلاثة مجالات رئيسية لاستخدام المعرفة النفسية الموجهة وجهة إسلامية :

(أ) مجال التربية وفيه تتم تنشئة الإنسان المسلم .
(ب) مجال العمل والإنتاج وفيه يتم توجيه الإنسان المسلم إلى إحسان العمل وإتقانه .
(جـ) مجال الصحة النفسية وفيه يتم بناء الشخصية المسلمة وحمايتها ووقايتها من الخلل والاضطراب وإصلاح وعلاج ما تتعرض له من أمراض .

وفى جميع هذه المجالات العملية التطبيقية – وغيرها – لابد من الإحالة دائماً إلى « النموذج السلوكى الإسلامى » الذى يوجه من خلاله سلوك المسلم المعاصر . ويشير ذلك إلى مهمة خاصة لابد أن يتصدى لها علماء النفس المسلمون ، والتى تتطلب تحديد مواصفات هذا « النموذج – القدوة » من خلال مصادره الأساسية وهى :

(أ) **القرآن الكريم** : الذى حددت آياته الكريمة فى كثير من المواضع سمات هذا النموذج – القدوة ، وهو الذى يسميه القرآن « الشخصية المؤمنة » ، وتشمل هذه السمات ما يتصل بالعقيدة والعبادات والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الأسرية والنواحى الخلقية والانفعالية والعاطفية والعقلية المعرفية والحياة العملية والجوانب الجسمية (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨ : ٢١٣ – ٢١٧) مع مقارنة هذا النموذج بسمات الأنماط غير السوية التى أوردها القرآن وهى « الشخصية الكافرة » و « الشخصية المنافقة » . وبهذا يمكن الوصول إلى معرفة أكثر عمقاً عن « خصائص الشخصية المؤمنة » ، ففى العلم كثيراً ما تعرف الأشياء بأضدادها ، وتتميز الصفات بنقائضها .

(ب) **السنة النبوية المطهرة ، والسيرة النبوية الشريفة** : واللذان يسجلان كل ما صدر عن الرسول الكريم من أقوال أو أفعال أو تقارير ، كما يشملان حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسلوكه اليومى . ومن هذين المصدرين العظيمين يستطيع علماء النفس المسلمون

رسم صورة « النموذج – القدوة » للسلوك الإنسانى كما يجب أن يكون . فقد كان سلوك النبى صلى الله عليه وسلم تجسيداً حياً لمبادىء القرآن الكريم ، وكان هو عليه السلام قرآناً حياً يعيش حياة الناس اليومية ويعايشها ، كما كان « خلقه القرآن » . ويمكن أيضاً أن تمتد المهمة بعلماء النفس المسلمين إلى دراسة النماذج السلوكية التى أظهرتها « مدرسة النبوة » فى الصحابة والتابعين ، ثم تتبع هذه النماذج فى كل عصور التاريخ الإسلامى ؛ وبهذا يصبح التاريخ الإسلامى مصدراً هاماً آخر لاشتقاق خصائص « النموذج السلوكى الإسلامى » ، مع التنبيه – عند اللزوم ولأغراض الهداية والإرشاد – إلى المخاطر التى ترتبت عن الانحراف عن هذا النموذج . مع الالتزام فى جميع الحالات « بلغة علم النفس » دون الوقوع فى شرك الخطابة والوعظ .

موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من القضايا الخلافية :

توجد فى علم النفس – كما فى غيره من العلوم – مجموعة من القضايا الخلافية احتاجت من كل « وجهة علمية » من الوجهات التى تناولته خلال القرن المنقضى أن تدلى بدلوها فيها وأن تحدد موقفها منها والتى تنتهى بها إلى وصف ما يمكن أن نسميه « بروفيل العلم » لديها . وبالطبع لا يتسع المقام لتناول موقف الوجهة الإسلامية من كل قضية من هذه القضايا بالتفصيل . وحسبنا أن نعرض « بروفيلاً علمياً » عاماً لهذه الوجهة ، فيه من « الانطباع أكثر مما فيه من التحليل ثم نتناول مسألتين على وجه الخصوص بالتفصيل هما (الطبيعة البشرية) والعلاقات بين العقل والجسم . وتوضح القائمة التالية مكونات الصورة العلمية العامة التى تتطلب تحديد الموقف من ١٨ قضية ثنائية تتضمنها قائمة روبرت واطسون (R.I. Watson, 1967) الشهيرة(*) وهى :

(١) الشعــــور – اللاشعــــور .

(٢) موضوعية المحتوى – ذاتية المحتوى .

(٣) الحتميــــة – اللاحتميــــة .

(٤) الواقعيــــة – المثاليــــة .

(*) كانت الخطة الأصلية لمؤلف هذا البحث أن يجرى استطلاعاً لرأى « عينة » من الكتاب الإسلاميين وعلماء النفس حول « بروفيل العلم » كما يحدده موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من هذه القضايا الثمانى عشرة وغيرها مما أضفناه عليها . وقد جمع بالفعل بعض البيانات إلا أن التحليل النهائى للنتائج لم تتوافر بياناته لتضمينه فى هذا التقرير ، وسوف ننشرها بمشيئة الله فى تقرير منفصل .

(٥) الوظيفيــــــة ــ البنيويــــــة .
(٦) الاستقـــــراء ــ الاستنبـــــاط .
(٧) الميكانيكيـــــة ــ الحيويــــــة .
(٨) موضوعية المنهج ــ ذاتية المنهج .
(٩) الاتجاه الجزئى ــ الاتجاه الكلى .
(١٠) الأحاديـــــة ــ الثنائيـــــة .
(١١) الطبيعية ــ ما وراء الطبيعية .
(١٢) القوانين العامة ــ الحالات الفردية .
(١٣) الطرفيــــة ــ المركزيــــة .
(١٤) الأساسيــــة ــ النفعيــــة .
(١٥) الكميــــة ــ الكيفيــــة .
(١٦) العقلانيــــة ــ اللاعقلانيــــة .
(١٧) الثبات ــ التطــور (النمو) .
(١٨) السكـــون ــ الحركـــة .

فإذا أضفنا إلى ذلك قضيتين أخريين هامتين هما ثنائية الخير والشر فى الطبيعة البشرية ، وثنائية الفطرة والخبرة كمؤثرين فى السلوك الإنسانى يصبح عدد هذه القضايا عشرين ، شغلت المهتمين بعلم النفس سواء قبل نشأته العلمية الحديثة أو بعدها .

وبالنسبة لموقف الوجهة الإسلامية من هذه القضايا جميعاً حسبنا أن نشير إلى أن خاصية التوازن فى النسق الإسلامى ترفض الالتزام بأحد أطراف الثنائية على حساب الطرف الآخر . « فالتوسط » سنة من سنن السلوك الإنسانى من الوجهة الإسلامية . وقد خصصنا له دراسة مستقلة سابقة (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٥) . إلا أن مفهوم التوسط فى الإسلام لا يعنى الجمع بين النقائض أو الوصول إلى حلول « وسط مُساوِمة » ، وإنما هو موقف ابتكارى يتجاوز طرفى الثنائية ويتناول القضية من منظور خاص . ولكى نوضح ذلك نعرض موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من مسألتين هامتين ، حَلَّ الإسلام إشكالية كل منهما بطريقة مختلفة ، فبالنسبة لمسألة الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان حلها بالالتزام بأحد طرفى الثنائية وتفسير الطرف الآخر فى ضوئها ، أما بالنسبة للعلاقة بين الجسم والعقل والتى تمتد إلى نطاق أوسع لتشمل العلاقة بين المادة والروح أو الواقعى والمثالى فقد حُلت عن طريق تصور

هيراركي للعلاقة بينهما ، وتحتاج كل مسألة من المسائل الأخرى الواردة فى القائمة السابقة للنظر فيها لتحديد الموقف الإسلامى منها بالطريقة التى تناسبها . وفيما يلى تفصيل المثالين اللذين اخترناهما :

(١) الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان :

لعل أفضل مناقشة معاصرة لهذه المسألة تلك التى أجراها جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) وفيها ينتقد وجهة النظر الفلسفية التى تفترض أصالة الشر فى الإنسان . والتى وجدت لها بعض الصدى فى علم النفس – خاصة عند فرويد وأصحاب علم النفس الماركسى . ومن الطريف أن أصحاب هذا الاتجاه – منذ توماس هوبز – يرون أن الإنسان بالتربية والتزكية يتجلى عنه الشر وهذا فى ذاته يتضمن معنى أن الخير أصل الفطرة البشرية .

أما الاتجاه الثانى والذى يرى أن الطبيعة البشرية محايدة – وهو الأكثر شيوعاً فى علم النفس الحديث وخاصة منذ سيطرة الإمبريقية بصورها المختلفة – فهو ما يحتاج إلى وقفة متأنية لأنه ينقسم فى جوهره إلى اتجاهين فرعيين أحدهما يمكن أن نسميه الاتجاه البيئى الذى يرفض فطرة الإنسان ويرى أن « الإنسان لا تركيب نفسى له حين يولد ، وإنما البيئة الثقافية والبيئة الحسية هى التى تصنع نفسه وتبنى من لا شيء شخصيته » . والماركسيون أيضاً ومعظم السلوكيين من أصحاب هذا الاتجاه . إلا أن الخطأ المنطقى هنا هو أن هؤلاء جميعاً يحكمون على صلاح البيئات أو فسادها فى ضوء ملاءمتها أو عدم ملاءمتها « لخير » الإنسان ، فكارل ماركس مثلاً يقول فى موضع أنه ليس للإنسان طبيعة ثابتة وما الإنسان إلا مجموعة علاقاته الاجتماعية ، والعلاقات الاجتماعية متغيرة ، ولكنه فى وضع آخر يتهم الرأسمالية بأنها شوهت طبيعة الإنسان وجعلته شبيهاً بالحيوان . ولعله لم يفطن إلى أن هذا القول الأخير يناقض الأول ؛ لأن القول الأول ينكر أن تكون للإنسان طبيعة ثابتة والقول الثانى يفترض وجود هذه الطبيعة ويعتبرها طبيعة خيرة(*) .

أما الاتجاه الفرعى الثانى عند أصحاب مذهب الحياد فيرى أن للإنسان فطرة وأنه ليس نتاج الخبرة وحدها كما يرى أصحاب الاتجاه البيئى ، إلا أن هذه الفطرة عندهم محايدة أيضاً بالنسبة للخير والشر . وأن الإنسان يميل إلى هذا أو ذاك بعد أن يولد إما بإرادته الخاصة

(*) لاحظ هنا أن الماركسية تجمع المتناقضات جميعاً فقد تفسر طبيعة الإنسان أحياناً بأنها شريرة وأخرى محايدة متغيرة وثالثة بأنها خيرة . وهذا أحد المقاتل المنطقية فيها .

أو بسبب عوامل خارجية ، ولكن هذا معناه أنه ليس فى تركيبه النفسى ما يجعل الخير ملائماً له أو الشر مناقضاً له ، أى أن «النفس الإنسانية معدة لأن ينفعل بها الخير أو ينفعل بها الشر ولا تأثير لأحد الفعلين عليها هى » . إلا أن هذا غير صحيح – كما يقول جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) – لأن نفس الإنسان يشقيها « الشر » ويسعدها « الخير » هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه حتى إذا كانت نفس الإنسان محايدة من حيث آثار الخير والشر فيها فإن اتجاه الفطرة المحايدة هذا يقودنا أيضاً فى النهاية إلى القول بأن فطرة الإنسان هى الخير .

وهكذا فإن « الخير فطرة الإنسان » و « الشر أمر طارىء عليه ومجاف لفطرته » ويرى جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) أن هذا الاتجاه هو تصور الإسلام للطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان ويسوق على ذلك الحجج التالية :

(١) فطرة الخير فى الإنسان أمر تقتضيه رحمة الله تعالى ؛ لأن الرحمن يعطى الخير ابتداء كرماً منه وفضلاً ثم يجازى على الإحسان إحسانا .

(٢) الله سبحانه وتعالى الذى خلق الجسم الإنسانى فى أحسن تقويم وخلق له كل ما يناسبه هو الذى خلق النفس الإنسانية على صورة خيرة وسهل لها كل ما يناسب فطرتها الخيرة .

(٣) الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليعبده ، فكيف يخلق له نفساً شريرة لا تناسبها العبادة أو نفساً محايدة بين الخير والشر لا يضيرها سلوك طريق العبادة أو سلوك طريق غيره .

(٤) الأديان السماوية التى جاءت بها الرسل من عند الله ليست غريبة على طبيعة الإنسان بل إن الدين الإسلامى – وهو خير محض – من فطرة الإنسان . يقول الله تعالى :
﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ . [الروم : ٣٠].

(٥) هذا الأصل الخير فى طبيعة الإنسان هو المشار إليه بالتسوية فى قوله تعالى : **﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾** .
[الشمس : ٧ – ١٠] .
ومعنى « ونفس وما سواها » – عند الحافظ ابن كثير – أن الله خلق النفس سوية مستقيمة على الفطرة القيمة . والتقوى – وهى خير – تقود إلى تزكية النفس وعلاجها أو إلى الصحة النفسية ، أما الفجور – وهو شر – فيؤدى إلى فساد النفس أو إلى المرض النفسى .

(٦) الله سبحانه وتعالى حين خلق الإنسان مفطوراً على الخير لم يجعل هذه الفطرة ميكانيكية آلية . لقد جعل الله هذه الفطرة الخيرة على النحو الذى لا يصلح للإنسان سواها ، وجعل المعرفة بهذه الحقيقة أمراً فطرياً فيه يحتاج إلى تعلمه وإن كان تعلمه يزيده قوة . ومع ذاك فلدى الإنسان القدرة على الاختيار وحرية الإرادة ، إذا شاء سلك طريق الخير الفطرى ، أو تمرد على هذه الفطرة . يقول الله فى ذلك : ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا** ﴾ [الإنسان : ٣].

(٢) الصلة بين العقل والجسم :

المشكلة الثانية التى يجب أن يهتم بها بناة الوجهة الإسلامية لعلم النفس هى مشكلة العلاقة بين العقل والجسم وهى تتضمن فى جوهرها مشكلة المادة والروح من ناحية ومشكلة العلاقة بين المستوى السلوكى البسيط القابل للملاحظة والقياس إلى المستوى العام الأكثر تركيباً وتعقيداً والذى لا يخضع للملاحظة والقياس ، كما تشمل من وجهة نظر علم النفس ــ موضع السيكوفيزياء من ناحية وعلم النفس الفسيولوجى من ناحية أخرى . والواقع أن هذه المشكلة لها تاريخ طويل فى علم النفس إلا أن معظم الخلافات التى تنشأ بين مختلف المدارس والاتجاهات ترد فى أصلها إلى افتراض الإبقاء على النظام الثنائى أو إمكانية « ترجمة » ظواهر « العقل » إلى ظواهر « الجسم » أو العكس . وقد قدمت حلول مختلفة لهذه المشكلة لخصها ,Bunge) (1980 وعرضناها مجملة فى موضع آخر من هذا البحث ، والتى تصنف إلى فئتين الأحادية أو الثنائية .

ولا يتسع المقام للدخول فى تفاصيل هذه المشكلة وتناول الحلول التى اقترحت على مدى الفكر الإنسانى لها ، ويمكن للمهتم الرجوع إلى دراسة سابقة للمؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) وخلاصة الرأى الذى طرحناه فى هذه الدراسة أن جميع الحلول الفلسفية السابقة كانت تتضمن إما قبول فكرة قابلية جميع الظواهر للتفسير بقوانين الفيزياء والكيمياء كما اقترح من قبل جاليليو ولابلاس أو رفض هذه الفكرة . والواقع أن طرح هذه الفكرة منذ البداية كان خطأ فادحاً كلف العلماء من مختلف التخصصات ثمناً فادحاً من الجدل العقيم . والموقف الصحيح فى رأينا ــ كما يحدده عالم الفيزياء وفيلسوف العلم البريطانى المعاصر بولانى POLANYL ــ هو أن الظواهر اللافيزيائية اللاكيميائية ــ ومنها الظواهر البيولوجية مثلاً ــ تفسر فى ضوء « ميكانيزمات » مؤسسة على قوانين الفيزياء والكيمياء ، ولكنها لا تفسر بهذه « القوانين » لأنه لا يوجد ميكانيزم من أى نوع ــ حتى أبسط الآلات ــ يمكن أن يفسر

بها . فقوانين الفيزياء والكيمياء لا تكشف لنا فى ذاتها عن المبادىء التى تحدد بنية الآلة وعملياتها ، وكل ما تصلح هذه القوانين فى تفسيره وتحديده هو ما يسميه بولانى (POLANYL, 1958) شروط الحدود BOUNDARY CONDITIONS ومن ذلك مثلاً تشكيل قطعة من المعدن لتتحول إلى آلة . فالآلات هى أنساق يتم التحكم فيها بمبادىء معينة تتصل بالبنية والعملية وفيها شروط حدود تظل مفتوحة لفعالية القوانين الفيزيائية والكيميائية ، فالآلة نفسها – إذن – لا يمكن أن توصف وتفسر فى ضوء هذه القوانين فقط ، فهى – فى هذه الحالة – ليست من نوع القوانين « الضرورية » ، وناهيك عن أن تكون من نوع القوانين « الكافية » فى هذه الحالة .

وإذ كان هذا الحال بالنسبة للآلات المادية فما بالك بالمخلوقات العضوية – الحيوانات ثم الإنسان أرقى هذه المخلوقات . فالوظائف هنا سواء كانت جسمية أو عقلية – تتحكم فيها مبادىء البنية STRUCTURE والعملية OPERATION والتى تتحكم بدورها فى شروط الحدود التى تترك أيضاً مفتوحة لتأثير قوانين الفيزياء والكيمياء . ويلعب كل من نوعى القوانين دوراً مختلفاً . فإذا عدنا إلى مثال الآلة الذى أشرنا إليه وحدث أن توقفت قوانين الفيزياء والكيمياء عن العمل فإن هذه الآلة تتوقف عن العمل لأن مبادىء التشغيل فيها تعتمد فى أدائها على هذه القوانين ، إلا أن العكس غير صحيح ، أى إذا تحطمت الآلة فإن أجزاءها تظل تخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء . فتوقف مبادىء التشغيل عن العمل لا يؤثر فى هذه القوانين .

ويصل بولانى من هذه المناقشة إلى اقتراح أن الأنساق أو المنظومات المركبة كالآلات الميكانيكية تتألف من مستويين أحدهما أعلى شمولى يتضمن مبادىء تشغيل النسق أو المنظومة ، وثانيهما أدنى وأكثر بدائية تتحكم فيه قوانين الفيزياء والكيمياء . ويتكون المستوى الأدنى من الكتلة غير المنظمة ، أما المستوى الأعلى فيتكون من المبادىء التى تتحكم فى تنظيم هذه الكتلة . وبعبارة أخرى يوجد لدينا مستوى أدنى من أجزاء منفصلة ، ومستوى أعلى يتكون من كل وظيفى يتألف من هذه الأجزاء ، وهذا المستوى الأعلى يمثل « المعنى » الرابط بين هذه الأجزاء ، وفى هذا جوهر البنية الهرمية الهيراركية .

وفى السلوك الإنسانى – موضوع علم النفس – نجد أن هذه الأنساق المركبة تتألف من مستويات عديدة ، تنظم تنظيماً هرمياً . إلا أننا يجب ألا نبدأ كما فعل الاختزاليون من المستوى الأدنى وإنما الأصح أن تكون البداية من المستوى الأعلى . خذ مثلاً إنتاج مقطوعة أدبية ، إن هذا النشاط الإنسانى الرفيع يتألف من خمسة مستويات أولها وأدناها إصدار الأصوات ،

ثم إنتاج الكلمات ، ثم تكوين الجمل ، ثم تأليف الجمل بأسلوب معين ، ثم البناء الجمالى للمقطوعة . فى هذه الحالة نجد أن كل مستوى يعمل تحت تحكم المستوى الأعلى منه ، فالأصوات التى يصدرها هذا الأديب تتشكل بالكلمات التى تتألف منها مفردات اللغة ، واستخدام مفردات معينة يتشكل بالجمل التى تتحكم فيها قواعد النحو ، والجمل يجب أن تتواءم مع الأسلوب ، والأسلوب يجب أن يكون قادراً على نقل أفكار المقطوعة الأدبية . وهكذا نجد أن كل مستوى يخضع لنوعين من التحكم ، أولهما القوانين التى تنطبق على عناصره فى ذاتها وثانيهما القوانين التى تنطبق على المستوى الأعلى منه . وهذا التحكم المتعدد ييسره أن المبادىء التى تتحكم فى الأجزاء المنفصلة فى المستوى الأدنى تترك شروطها الحدودية مفتوحة حتى يتحكم فيها مبدأ من مستوى أعلى . فمثلاً إنتاج الأصوات يترك المجال مفتوحاً للربط بين الأصوات فى كلمات والتى تتحكم فيها مفردات اللغة . والمفردات أيضاً تترك المجال مفتوحاً للربط بين الكلمات لتؤلف الجمل ، وهذه الجمل يتحكم فيها النحو ، وهكذا ، وبالتالى فإن نشاط المستوى الأعلى لا يمكن أن يفسر بالقوانين التى تتحكم فى العناصر التى تؤلف المستوى أو المستويات الأدنى منه . فنحن لا نستطيع اشتقاق الكلمات من الأصوات ، ولا اشتقاق النحو من المفردات ، والاستخدام الصحيح النحو لا يعزى إليه جودة الأسلوب ، وجودة الأسلوب لا تعطينا المحتوى الجمالى للمقطوعة الأدبية .

وهكذا نلاحظ أن الأمر ليس علاقة بسيطة وإنما هى علاقة معقدة تتضمن متواليات من المستويات التى تؤلف نظاماً هرمياً يتحكم فيه المستوى الأعلى فى الأدنى ولا يختزل المستوى الأعلى إلى صورة بسيطة من المستوى الأدنى . بل لا يقبل هذا الاختزال ، وبالطبع فإن لكل مستوى قوانينه التى يتم التوصل إليها بطرق البحث الملائمة له .

فإن عدنا إلى مشكلة الصلة بين المادى والمعنوى فى السلوك الإنسانى وتصورناها فى هذا « الإطار التفاعلى ـ التكاملى ـ الهرمى » نجدنا أقرب إلى الصواب . فحين نتأمل وظائف المخلوقات الحية نجد أنها تتألف من متوالية كلية من المستويات تؤلف مثل هذا التنظيم الهرمى . وفى جميع الأحوال نجد أن المستوى الأدنى تتحكم فيه قوانينه الخاصة من ناحية ، وتتحكم فيه أيضاً قوانين المستوى الأعلى خلال ما يسميه بولانى « شروط الحدود » التى تتركها قوانين هذا المستوى الأدنى مفتوحة . وأدنى الوظائف فى المخلوقات الحية هى ما يمكن أن يسمى الوظائف البيولوجية الأساسية والتى تحافظ على الحياة فى أدنى مستوياتها من ناحية ، وتترك من ناحية أخرى ـ عند الحيوان والإنسان فقط ـ الباب مفتوحاً لمستوى الوظائف النفسية الدنيا ، والذى عنده يترك الباب مفتوحاً أيضاً ـ عند الإنسان فقط ـ لوظائف النشاط

العقلى . ولكى نزيد الأمر وضوحاً نقول إن المبادىء التى تتحكم فى النشاط العضلى فى الحيوان والإنسان تترك الباب مفتوحاً لتكامل هذه الأنشطة فى الأنماط الفطرية من السلوك (ومنها الغرائز) . ومرة أخرى فإن هذه الأنماط تكون مفتوحة بدورها بحيث يتم تشكيلها عند الحيوان بدرجة متواضعة وعند الإنسان بدرجات أكبر بالتعلم ، إلا أن التعلم الحيوانى يتم فى إطار هذه الأنماط الفطرية من السلوك ولا يتعداها ، بينما فى التعلم الإنسانى قد تتعدل هذه الأنماط تعديلات جوهرية بفعل النشاط العقلى المعرفى (أو الذكاء) . ويقوم الذكاء أو العقل عند الإنسان وحده بدوره فى تحقيق مبادىء من مستوى أعلى وهو مستوى الاختيار الحر المسئول ، فإن كان الاختيار « خيراً » كان مسايراً لفطرته ، وإلا فالمرض والصراع وغيرهما من الاضطرابات النفسية .

وهكذا نجدنا أمام متوالية من المستويات المتصاعدة ، فيها يتحكم كل مستوى أعلى فى شروط حدود المستوى الأدنى ويعطى بالتالى المعنى الأكبر والمغزى الأعمق لعناصر هذا المستوى الأدنى . وبالتالى فإن المعنى فى كل مستوى أعلى يكون أكثر ثراء وخصوبة وتنوعاً ومرونة حتى يصل إلى قمة التنظيم الهرمى (الاختيار الحر المسئول). فيكون المعنى شاملاً متكاملاً . بل إن مغزى « الحياة » عند الإنسان وهدفها يصبح واضحاً ، وهو فى الإسلام العبادة بجانبيها : الإيمان والعمل الصالح .

. معنى الحياة ومغزاها وهدفها العظيم - عند الإنسان - إذن لا يكون إلا فى المستويات العليا من الحقيقة ، والتى لا يمكن اختزالها إلى قوانين المستويات الدنيا ، ناهيك بالطبع عن اختزالها إلى قوانين الفيزياء والكيمياء التى تتحكم فى المخلوقات غير الحية أو قوانين البيولوجيا والفسيولوجيا التى تتحكم فى المخلوقات الحية فى صورها الدنيا . وهكذا يسقط التصور المضاد الذى أشاعه جاليليو ، وتقبله العالم منذ ثورة كوبرنيكوس والذى يرى أن الملموس والمحسوس وحدهما هما الأقرب إلى الحقيقة والأشمل للمعنى ؛ لأن ذلك فى ضوء تحليلنا السابق يفقد الوجود معناه ويصبح التصور الصحيح أن أرقى المعانى وأكثرها وضوحاً وتحديداً وشمولاً ، بل إن الحقيقة ذاتها ، لا توجد إلا فى المستويات العليا من التنظيم الوظيفى الهرمى ، وبالتالى فإن أصح الحقائق لا يكون إلا فيما هو أبعد عن المحسوس والملموس(*) .

(*) يبذل كاتب هذا البحث محاولة فى الوقت الحاضر لتعديل الاستراتيجية الشائعة فى الوقت الحاضر فى ميدان علم النفس التربوى والتى تركز اهتمامها على « الأهداف التربوية السلوكية أو الإجرائية » وإعادة صياغة الميدان فى ضوء التصور الذى عرضناه .

ما هو الدليل القرآنى على هذا التصور الهيراركى للسلوك الإنسانى ؟ توجد شواهد قرآنية كثيرة نذكر منها ما يلى :

﴿ قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ﴾. [البقرة : ٦١] .

﴿ نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم ﴾. [الأنعام : ٨٣] .

﴿ ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون ﴾. [الأنعام : ١٣٢].

﴿ وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾. [الأنعام : ١٦٥] .

﴿ وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا ﴾. [الإسراء : ٢١] .

﴿ ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ﴾. [الرعد : ٤] .

ومعنى هذا أن البنية التصنيفية المورفولوجية فى الإسلام كبنية هرمية ترفض التصور الاختزالى عند الماديين - ومنهم السلوكيين - الذى يعتبر المستويات الدنيا قاعدة وأساساً للمستويات العليا تتحكم فيها وتوجهها ويحبذ الإسلام ما نسميه الاتجاه التركيبى حيث المستويات العليا تتحكم فى المستويات الأدنى .

المراجـــــع

آمال أحمد مختار صادق : **لغة الموسيقى** . القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات ، ١٩٨٨ .

فؤاد أبو حطب : نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين . القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات ، ١٩٨٧ .

أحمد إبراهيم مهنا : **الإنسان فى القرآن الكريم** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

تبويب آى القرآن الكريم من الناحية الموضوعية ٣ أجزاء ، القاهرة : دار الشعب ، (د. ت) .

أحمد فؤاد الأهوانى : علم النفس عند ابن سينا . **مجلة الكتاب** السنة ٧ ، الجزء ٤ ، إبريل ١٩٥٢ .

التربية فى الإسلام . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٦ .

علم النفس الإسلامى ، **فى عبد الكريم العثمانى** (١٩٦٣) .

إسماعيل راجى الفاروق : أبعاد العبادات فى الإسلام ، **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ .

نحن والغرب . **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١١ ، ١٩٧٧ .

أعروس ، ر.م ، ستانسيو ، ج.ن: (ترجمة كمال خلايلى) : **العلم فى منظوره الجديد** . الكويت : عالم المعرفة ، ١٩٨٩ .

الزبير بشير طه ، أحمد محمد الحسن : أصول المفاهيم النفسية فى التراث الإسلامى . **بحث مقدم للقاء الرابع حول قضايا المنهجية فى العلوم السلوكية . المعهد العالى للفكر الإسلامى** ، ١٩٨٧ .

أنور الجندى : **عالمية الإسلام** ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ .
قضايا العصر فى ضوء الإسلام ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

ايزنك ، هـ . ج : (ترجمة جابر عبد الحميد ، يوسف الشيخ) **مشكلات علم النفس** . دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ .

برنال ، ج . د : (ترجمة على على ناصف وآخرين) : **العلم فى التاريخ** (٤ أجزاء) ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ - ١٩٨٢ .

توفيق الطويل : حول قضية العلمية فى علم النفس . **محاضرة بالجمعية المصرية للدراسات النفسية** ، ١٩٨٣ .

جعفر شيخ إدريس : التصور الإسلامى للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية ، **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ .
فى منهج العمل الإسلامى . **مجلة المسلم المعاصر** العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

جمال الدين عطية : **النظرية العامة للشريعة الإسلامية** . القاهرة : مطبعة المدينة ، ١٩٨٨ .

جيلفورد ، ج . ب : (ترجمة بإشراف يوسف مراد) : **ميادين علم النفس** القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٥٤ (وهو ترجمة للطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٠) .

جودت سعيد : **حتى يغيروا ما بأنفسهم ، بحث فى سنن تغيير النفس والمجتمع** (ط ٢) دمشق ، ١٩٧٥ .

حسن محمد الشرقاوى : **نحو علم نفس إسلامى**. الاسكندرية : الهيئة المصرية العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .
رؤية لمنهج الطب النفسى. الأهرام ، ٢٩ أغسطس ١٩٨٨ .

حمدى الحسينى : الغزالى وعلم النفس ، **مجلة الرسالة** ، أعداد أكتوبر – ديسمبر ١٩٥٠ .

دافيدوف ، ل . ل : (ترجمة سيد الطواب وآخرين ، مراجعة وتقديم فؤاد أبو حطب) : **مدخل علم النفس** . نيويورك : دار مكجروجل للنشر (المكتبة الأكاديمية بالقاهرة ، دار المريخ بالرياض) ، ١٩٨٣ .

ديكنسون ، ج . ب : ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو) : **العلم والمنشغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث** . الكويت ، عالم المعرفة ، ١٩٨٧ .

زغلول النجار : عن ضرورة إعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية ، **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ٦ ، ١٩٧٦ .

أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١١ ، ١٩٧٧ ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

زكى محمد إسماعيل : علم النفس بين علميته وإسلاميته ، **المجلة العربية** ، السنة الثانية ، العدد ٩ مايو ١٩٧٨ .

سارتون ، جورج : (ترجمة مجموعة من العلماء) : **تاريخ العلم** . القاهرة : دار المعرفة : ١٩٥٧ .

سيد أحمد عثمان : **التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجى** ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

سيد أحمد عثمان، فؤاد أبو حطب : **التفكير ، دراسات نفسية** ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (ط٢) ، ١٩٧٨ .

سيد صبحى : القرآن الكريم يحدد ملامح الشخصية غير السوية ، جريدة الأهرام ، ١٩ مايو ١٩٨٦ .

صبرى جرجس : **مشكلة السلوك السيكوباتى** : القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ (فى الأصل رسالة ماجستير فى علم النفس من كلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٤٥) .

التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدى ، القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٠ .

طه محمد كسبة : مدخل إلى الشخصية الإسلامية ، **مجلة الأزهر** السنة الخمسون ، الجزء الثانى ، إبريل ١٩٧٨ .

عامر النجار : **التصوف النفسى** . القاهرة : دار المعارف ، (ط٢) ، ١٩٨٥ .

عباس محمود العقاد : **الإنسان فى القرآن الكريم** ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧١ .

عبد الحافظ حلمى محمود : العلوم البيولوجية فى خدمة تفسير القرآن الكريم : منهج وتطبيق . الكويت ، **مجلة عالم الفكر** ، ١٩٨٢ .

عبد الحليم محمود : الإسلام والعلم . **الأهرام** ، **أول يناير ١٩٨٤** .

عبد الحميد الهامشى : حى بن يقظان ، **دراسة نفسية رائدة من روائع الفكر الإسلامى** ، مجلة كلية التربية جامعة الملك عبد العزيز ، العدد الأول ، أكتوبر ١٩٧٥ .

علم النفس فى التصور الإسلامى . **أعمال المؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى** ، جامعة الملك عبد العزيز ، مكة المكرمة ، ١٩٧٧ .

عبد الرازق نوفل : **المسلمون والعلم الحديث** (ط٢) القاهرة : مكتبة صايغ (د . ف) .

عبد الرحمن صالح عبد الله : **التوجيه الإسلامى للعلوم التربوية** . جدة : دار المنارة للنشر ، ١٩٨٦ .

بين الهوى والموضوعية فى البحوث والترقيات العلمية . عمان : مكتبة البشائر ، ١٩٨٩ .

عبد السلام هارون : **التراث العربى** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٨ .

عبد العزيز كامل : **الإسلام والعصر** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٢ .

عبد الغنى عبود : **الإنسان فى الإسلام** . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٨ .

عبد الكريم العثمان : **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص** ، القاهرة : مكتبة وهبه ، ١٩٦٣ .

عبد الوهاب حموده : **القرآن وعلم النفس** ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٥٤ .

عدنان الشريف : **من علم النفس القرآنى** . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٧ .

عزت عبد العظيم الطويل : **دراسات نفسية وتأملات قرآنية** . الإسكندرية دار نشر الثقافة ، ١٩٧٧ .

علم الدين كمال : **تطور الكائنات الحية** : الكويت : مجلة عالم الفكر ، ١٩٧٣ .

على عبد العظيم : **فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٣ .

عمر حليق : الدين والسلوك الإنسانى . **مجلة الرسالة** ، الأعداد من يناير – إبريل ، ١٩٥١ .

عوض الله جاد حجازى : **ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى** ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٢ .

عون الشريف قاسم : القرآن الكريم والحضارة . **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

فؤاد أبو حطب : **القدرات العقلية** ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية (ط١) ، ١٩٧٢ ، (ط٤) ، ١٩٨٣ .

السلوكية فى علم النفس . الكويت : **مجلة عالم الفكر** ، إبريل ، ١٩٧٣ .

التحليل العلمى للسلوك الخلقى . **الكتاب السنوى فى التربية وعلم النفس** (تحرير سعيد إسماعيل على) المجلد الأول ، ١٩٧٣ .

الإدراك السمعى والبصرى فى القرآن الكريم ، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز** ، العدد الأول ، ١٩٧٥ .

التوجيه الإسلامى لعلم النفس ، **بحث مقدم إلى ندوة علم النفس والإسلام المنعقدة بجامعة الرياض** (جامعة الملك سعود الآن) ، ١٩٧٨ . ونشر بمجلة الأزهر يناير ، يونيه عام ١٩٧٩ .

التحديد السيكولوجى للرشد والشيخوخة فى إطار إسلامى ، **بحث قدم إلى المؤتمر العالمى الأول للصحة النفسية للمسنين** . القاهرة : ١٩٨٢ .

علم نفس النمو من المنظور الإسلامى ، **مجلة التربية الإسلامية** ، العدد الأول ، ١٩٨٥ .

أزمة علم النفس فى مصر . **الكتاب السنوى فى علم النفس** (الجمعية المصرية للدراسات النفسية) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، المجلد الرابع ، ١٩٨٥ .

التطرف والاعتدال فى سلوك الإنسان . **بحث قدم إلى مؤتمر الطب الإسلامى الدولى عن الإعجاز الطبى للقرآن الكريم** ، القاهرة : ١٩٨٥ .

نحو نموذج للتعلم المدرسى فى الإطار الإسلامى . **مجلة دراسات تربوية** ، ١٩٨٧ .

السلوك اللغوى عند الإنسان والحيوان (بحث غير منشور) ، ١٩٨٧ .

وسيد عثمان ، آمال صادق : **التقويم النفسى** ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، (ط٣) ١٩٨٧ .

نحو علم نفس مصرى : النموذج الرباعى للعمليات المعرفية . **أعمال المؤتمر الرابع لعلم النفس فى مصر الذى تنظمه الجمعية المصرية للدراسات النفسية**، القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات، ١٩٨٨ .

علم النفس فى مصر : دراسة فى العلم والمجتمع . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (تحت الطبع) .

وآمال صادق . **علم النفس التربوى**، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (ط٣) ، ١٩٨٤ .

فتحى رضـــوان : **الإسلام والمذاهب الحديثة** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ .

الإسلام ومشكلات الفكر . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٣ .

الإسلام والإنسان المعاصر . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٥ .

قدرى حافظ طوقان : **العلوم عند العرب** ، بيروت : دار اقرأ ، ١٩٨٣ .

مالك بدوى : علم النفس الحديث من منظور إسلامى . **بحث مقدم إلى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية** بالقاهرة ، ١٩٨٧ .

محمد جمعة العدوى : نحو علم نفس إسلامى ، **مجلة لواء الإسلام** ، السنة ٣٢ العدد الثانى ، أكتوبر ١٩٧٧ .

محمد خلف الله أحمد : بحوث الذكاء فى كتب العرب . **مجلة الثقافة** ، العدد ٥٣ ، يناير ١٩٤٠ .

محمد رشاد خليل : **علم النفس العام والتربوى ، دراسة مقارنة** ، الكويت : دار القلم ، ١٩٨٧ .

محمد رشيد رضا : **تفسير المنار** . القاهرة : طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٠ .

محمد عبد القادر فارس وآخرون : **أصول الفقه** : عمان ، مطابع الجمعية العلمية الملكية ، ١٩٨٥ .

محمد عبد الله السمان : **التربية فى القرآن** (ط٥) : دار الاعتصام ، ١٩٧٧ .

محمد عثمان نجاتى : **الإدراك الحسى عند ابن سينا** . دار المعارف ، ١٩٤٨ .

عالم المحسوسات عند ابن سينا . **مجلة الكتاب** ، إبريل ١٩٥٢ .

القرآن وعلم النفس . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ .

علم النفس فى حياتنا اليومية . الكويت : دار القلم ، ١٩٨٥ .

محمد عزت حجازى وآخرون : **نحو علم اجتماع عربى** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٦ .

محمد على البار : **الوجيز فى علم الأجنة القرآنى** . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .

محمد قطب : **دراسات فى النفس الإنسانية** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٤ .

منهج التربية الإسلامية . دار دمشق (د . ت) .

محمد المبارك : نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع . **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ .

محمد متولى الشعراوى : **معجزة القرآن** . المختار الإسلامى ، ١٩٧٨ .

محمود أبو السعود : الفكر الإسلامى المعاصر . **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ، ١٩٧٨ .

محمود البستانى : **دراسات فى علم النفس الإسلامى** . بيروت : دار البلاغة ، ١٩٨٨ .

مصطفى زيـــور : أضواء على المجتمع الإسرائيلى : دراسة فى التحليل النفسى . **محاضرة بالجمعية المصرية للدراسات النفسية** ، ١٩٦٨ .

ـ عبقرية فرويد . بيروت : **مجلة الفكر العربى المعاصر** ، عدد ١١ ، إبريل ١٩٨١ .

فى النفس : بحوث مجمعة . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٦ .

مصطفى سويف : **علم النفس الحديث : معالمه ونماذج من دراساته** . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧ .

نحن والعلوم الإنسانية . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

مصطفى محمود : **من أسرار القرآن** . القاهرة : كتاب اليوم ، ١٩٧٦ .

كلهم يعبدون العجل . جريدة أخبار اليوم ، ٣١ يوليو ١٩٧٦ .

الخروج من مستنقع فرويد . جريدة الأهرام ، ٣ أغسطس ١٩٨٨ .

مصطفى عبد الواحد : **شخصية المسلم كما يصورها القرآن** . القاهرة : مكتبة المتنبى ، ١٩٧٥ .

مقداد يالجن : منهج التجديد فى الفلسفة الإسلامية . **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ٧ ، ١٩٧٦ .

مــو ، بــول : (ترجمة فؤاد زكريا ، محمود قاسم) : **المنطق وفلسفة العلوم** . القاهرة : مكتبة نهضة مصر ، ١٩٦٢ .

نديــم الجســـر : القرآن فى التربية الإسلامية . **بحوث فى التوجيه الإسلامى للشباب** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

هولس ، س . هـ وآخرون : (ترجمة فؤاد أبو حطب وآمال صادق) : **سيكولوجية التعلم** . نيويورك : دار مكجروهل للنشر ، ١٩٨٣ .

هونه ، زيجريد : **شمس العرب تسطع على الغرب** . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٠ .

وهبه الزحيلى : من هم العلماء ورثة الأنبياء . الكويت : **مجلة الوعى الإسلامى** ، العدد ١٦٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٢ – ٢٩ .

يوسف القرضاوى : **الحلال والحرام فى الإسلام** . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

الخصائص العامة للإسلام . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

يوسف مراد : **مبادىء علم النفس العام** . القاهرة : دار المعارف (ط١) ١٩٤٧ ، (ط٤) ، ١٩٦٢ .

المراجع الأجنبية

BIBLIOCRAPHY

Abou-Hatab, F. Towards a Future fot School Osychology in Egypt **School Psychology International**, 1984, 9-14.

————————— . Psychology in Egypt : A Case Study in the Interaction Between Cultural Change and Psychology. **paper presented to 45th Annual convention, international counail of Psychologists**, New York, 2987.

——————————— . Egyptian Psychology : A Case History, **paper presented to 95th Annual Convention, Americn Psychological Association**, New York, 12987.

————————— . Psycholotgy in Egypt : A Case study From the Third World. **paper presented to 24th international congress of Psychology.** Sydney, Austrealia, 1980 .

——————————— . Islamic Paradigm for Psychology. **paper presented to 46th Annual convention, international congeress of Psydhologists**, Singapore, 1982 .

——————————— . Psychology in Egypt. In U. S. Sexton and T. P, Hogan (eds.) **Psychology Aronnd the world** (2and ed.) in press .

Al- Faruqui, L. R. Islamizing the social sciences. **1st world cinference on Islamic Education, Mecca**, 1977 .

Atkinson, R. C., et al (eds.) **Stevens, Handbook of Experimental Psychology.** (2 vols.). New York: Willey (2nd ed.) 1988 .

Badrri, **M. B. Dilemma of Mnslim Psychologists.** London: M. W. H., 1978 .

Blackmsn, D. E. **on cognitive Throries of Animal Learning : Extrapolation from Himans Animals.** In G. C. L. Davey (ed.), 1983 .

Brett, G. S. **A History of Psychology.** (3 vols.) London: Allen and Unwin, 1921 .

Brown, L. B. (ed.) **Psychology.** cambridgion. London: penguin, 1973 .

Bunge, M. **causality.** Cambridge, Nass .: Harvard University press, (1st ed.) 1959, (2nd ed.) 1979 .

——————————— . **The Mind-Body Problem: A Psychological Approch** Oxford: pergamon press, 1980 .

Burt, C. consciousness and Behaviourism. **British Journal of Psychology.** 1964, 55, 63 90 .'

Davey, G. C. L. (ed.) **Animal Models of Human Behavior.** new York: John Wiley, 1983 .

Essles, J. (ed.) **Mind and Brain: The Many-Faceted problams.** New York: Parahon House, 1987 .

El-Kholy, A. A. Towards an Islamic Anthropology. **1st World conference on Islamic Education,** Mecca, 1977 .

Fenichel, O. **The Psychoanalytic Theory of Neurosis.** New York: Norton, 1945 .

Gilgen, A. R. and Gilgen, C. K. (ed.) **International Handbook of Psychology.** New York: Greenwood, 1987 .

Hall, C. S. and Lindzey, G. **Theories of Personality.** New York: John wiley (3rd ed.) 1978 .

Hardyck, J. A. and Kardush, M. A Modeish Model for cognitive Dissonance Reduction in R. P. Abelson, et al (eds.) **Theories of Cognitive consistency.** Chicago: Rend MaNally, 1968 .

Frager, R. Towards a Modern Islamic Psychology. **paper preesented to 5th World Conference on Islamic Education.** Cairo, 1987 .

Hishinuma, E. S. Psychoanalytic and cognitive Dissonance Theories. In A. W. Staats and L. P. Mos (eds.) **Annals of Theoricai Psychology.** 1987, 5, 157-178 .

Hulse, S.H. et al (eds.) **Cognitive Processes in Animal Behavior . Hillsdale,** N. J. : Erldaum Associates, 1978 .

James, W. **Narieties of Religious Experience.** (1st ed.), 1902. London : Penguin, 1982 .

Kessel, F. S. The Philosophy of ZScience as proclaimed and Science as practiced. **American Psychologist,** 1989, 24, 999-1005 .

Kling, J. W. and Riggs, L. A. **Experimental Psychology.** New York : Holt, Rinehart and Wibston, 1972 .

Koch, S. Theorical Psychology 1950 : An Overview. **Psycholodical Review,** 1951, 58, 295-301 .

—————————— . Psychology and Emerging Conceptions of Knowledge as Unitary. In T. W. Wann (ed.) **Behaviorism and Phenomenology. Chicago:** University of Chicags, 1964 .

—————————— . The Nature and Limits of Psychological Knowledge : lessons of a Century Qua «Science» **American Psychologist, 1981, 36,** 257-269 .

Kuhn, T. S. **The Structure of Scientific Revolution** . Chicago: The University of Chicago Press, /1st ed.), 1962, (2nd ed.), 1970 .

Lachman, R. and Butterfield, E. C. **Cognitive Processes Psychology and Information Processing.** Hillsdale, N. J. Lawrence Erlbaum Associates, 1979 .

Leahey, Y. H. **A History of Psychology.** Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1987 .

Lerner, Y. **The Passing of Traditional Society** : Modernizing the Middle East. New York: Glence, 1964 .

Leuba, J. H. **A Psychological Study of Religion.** London: Macmillan, 1912 .

LOmov, B. F. Soviet Union. In A. R. Gilgen and C. K. Gilgen (eds.) **International Handbook of Psychology.** New York : Greenwood, 1987 .

Oppenheimer, J. R. Science and Culture. **Encounter,** oct, 1962 .

Polanyi, **M . Personal Knowledge.** London: Routledge 2 Kegen Paul 1958 .

Polanyi, **M.** On the modern Mind. **Encounter,** May, 1965 .

Shah, I. **The Snsis.** Garden City, New york: Doubleday Anchor, 1971 .ıSchalling, D. Psychopathy-related Personality variables and Psychobiology of Socialization. In R. D. Hare and D. Schalling (eds.) **Psycholopathic Behavior** : Approaches to Research. New York : Wiley, 1978 .

Stagner, R. **A Hiastoty Psychological Theories.** New York : Macmillan, 1988 .

Stollberg, D. et. at. **Psychology of religion.** Encyclopedia of Psychology (ed. Eysenck, H. J. et. al.), 1972 .

Thomas, R. M. **Copmaring Theories of Child Development. Bejmont:** Wadeworth, 1979 .

Toulmin, **Human Understanding.** Princeton University Press, 1972 .

Vassaf, G. Y. H. Turkey. In A. R. Gilgen and C. K. Gilgen (eds.) **International Handbook of Psychology.** New York: Greenwood, 1982 .

Watson, J.B. Psychology as the Behaviorist Views It. **Psychological Review,** 1913, 20, 158-177 .

تنمية الصحة النفسية

مسئوليات الفرد فى الإسلام وعلم النفس

د. كمال إبراهيم موسى

مقدمة

الصحة النفسية لا تعطى للفرد ، لكنه يكتسبها بجده واجتهاده في عمل ما يربطه بربه ، ويزكي نفسه ، وينمي جسمه ، ويحفظ حياته ، ويوطد علاقته بالناس ؛ فكل شخص بالغ عاقل مسئول عن تنمية صحته النفسية وزيادتها وحمايتها . قال تعالى : ﴿ **قد أفلح من زكاها** ﴾ فتزكية النفس رهن إرادة صاحبها ، ونتيجة تصرفاته ، وثمرة أعماله ، ولا شيء يمنحك الطمأنينة – كما تقول هيلين كيلر – سوى نفسك ، ولا شيء يجلب لك السعادة إلا أنت ، (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١١٥) فسعادة الإنسان تنبع من داخله ، ولا تأتيه من خارجه .

وقد ناقشنا في مقال سابق مفهوم السعادة في الصحة النفسية وبينا علاقتها بحسن الخلق (مرسى ١٩٨٧) . ونتناول في هذا المقال كيف يحقق الإنسان سعادته ، من خلال جهوده في تحسين خُلقه في المجالات الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية . فعليها تقوم صحته النفسية ، وبها تنمو وتزداد . وسوف نناقش تحصيل السعادة واكتساب حسن الخلق ، ونعرض أفكار ومشاعر الرضا والتفاؤل والصبر والحب والعفو والصدق والذكر ، والاجتهاد في عمل الواجبات ، وترك الانحرافات ومجاهدة النفس وتدريبها على الإخلاص في عمل الواجبات ، ومحاسبتها على أعمالها أولاً بأول ، وتخفيف مشاعر الذنب والجزع (عند الخطأ) بالتوبة النصوح . فهذه الأفكار والمشاعر ناتجة عن عمليات نفسية إرادية تُنَشِّط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، وتجعل الفرد يشعر بالصحة والسعادة ، وتحميه من الأمراض والانحرافات .

تحصيـــل السعـــادة

اختلف الفلاسفة وعلماء النفس قديماً وحديثاً حول ماهية السعادة وكيفية تحصيلها . فأفلاطون جعلها في فضائل النفس (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) بغض النظر عن سلامة البدن . فالسعادة العظمى في النفس وحدها ، وهى لا تشعر بها في الحياة الدنيا مادامت في البدن بنجاساته وضروراته وحاجاته . فإذا فارقته عند الموت بعدت عن الجهالات ، وصفت وخلصت ، وقبلت النور الإلهى . وهذا يعنى أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا عندما تعود نفسه إلى عالم المثل ، الذى تنعم فيه بالعلم والمعرفة (مسكويه ، ١٩٥٩ : ٨٤) .

أما أرسطو فقد اعتبر السعادة هبة من الله ، تتكون من خمسة أبعاد هى :

(١) صحة البدن وسلامة الحواس .

(٢) الحصول على الثروة وحسن استخدامها .

(٣) النجاح في العمل وتحقيق الطموحات .

(٤) سلامة العقل ورجاحة الفكر وصحة الاعتقاد .

(٥) السمعة الطيبة والحصول على الثناء والتقدير والاستحسان من الناس .

ويقسم أرسطو السعادة إلى أربعة مراتب :

المرتبة الأولى : سعادة النفس والجسم في طلب الملذات المحسوسة .

المرتب الثانية : سعادة النفس والجسم في طلب الملذات غير المحسوسة .

المرتبة الثالثة : سعادة نحصل عليها من تحصيل العلم والمعرفة .

المرتبة الرابعة : وهى أفضل مراتب السعادة ، ونحصل عليها من عمل الخير المحض أى من عمل الخير لأنه خير (مسكويه ، ١٩٥٩ : ٩٠) .

وفى العصور الإسلامية اهتم علماء المسلمين بماهية السعادة ، وكيف يكون الإنسان سعيداً في الدنيا والآخرة ، واعتبروها في تحقيق التوازن بين مطالب النفس والجسم والروح ، وبين مطالب الفرد والجماعة ، ولا يتحقق هذا إلا إذا عمل الإنسان في تحقيق الأهداف التي من أجلها خلق ، وهى عبادة الله ، وتعمير الأرض .

وهو لا يستطيع النهوض بها وحده ، بل ينهض معه بها أناس كثيرون ، فترتبط سعادته بسعادة الناس من حوله ، ويندفع إلى التعاون معهم ، لتحقيق كماله الإنساني .

ويتفق علماء المسلمين على أن السعادة في الدنيا مهما بلغت سعادة ناقصة ، وفي الآخرة سعادة كاملة ؛ لأن الدنيا دار عمل واجتهاد ، لا يخلو فيها الإنسان من التوترات والحسرات والآلام ، أما الآخرة فدار حساب ، من فاز فيها ، وحصل على السعادة ، كانت سعادته خالصة نقية ، لا يشوبها توتر ، ولا ينقصها تحسر ، فهي أعلى مراتب السعادة وأفضلها . فالسعداء في الآخرة في عيشة راضية ، وتعرف في وجوههم نضرة النعيم ، يُسْقَوْن من رحيق مختوم ، ختامه مسك ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

ولا يتعارض الحصول على السعادة في الدنيا مع الحصول عليها في الآخرة بل يرتبط بها ، ويؤدي إليها . لكن السعادة في الدنيا لا تصلح أن تكون غاية إنسانية لأنها سعادة ناقصة ، لا ترقى إلى مستوى السعادة في الآخرة ، التي يجب أن يجعلها الإنسان غايته التي يسعى لها ، فيسعد في الدنيا والآخرة . فالسعيد في الآخرة سعيد في الدنيا بعمله الصالح ، وحبه للناس ، وعبادته لربه . أما السعيد في الدنيا فقد يكون سعيداً في الآخرة إذا سعى لها سعيها وهو مؤمن ، وقد يكون سعيداً في الدنيا فقط ، وهي سعادة ناقصة زائلة ، إما بزوال الإنسان عنها ، أو بزوالها عنه (ابن حزم ، ١٩٦١) . قال تعالى : **﴿ من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من خلاق ﴾**[(1)] .

ويجمع علماء المسلمين على أن الإسلام مصدر سعادتنا في الدنيا والآخرة ، لأنه منهج حياة فاضلة ، يعني بتحقيق التوازن في داخل الفرد وخارجه ، ويدعو إلى تنميته جسمياً ونفسياً وروحياً ، ويأخذ بيده منذ ولادته ، فينظم علاقته بربه وبنفسه وأسرته والناس والحياة ، فالإيمان بالله ينبوع الحياة الفاضلة والأخلاق السامية . (فرحان ، ١٩٨٣ : ١٧) .

ولم يهتم علم النفس الحديث بماهية السعادة بقدر اهتمامه بكيف يكون الإنسان سعيدا . ووضع كثير من علماء النفس مناهج وبرامج لتنمية الشعور بالسعادة وتخفيف مشاعر القلق والتوتر والشقاء في الحياة (كارنيجى ، ١٩٨٧ ، **(Hoffman, 1977; Ammar,. Pearsall, 1987)** وذهبوا إلى أن سعادة الإنسان محصلة مشاعر الأمن والطمأنينة والكفاءة والجدارة والرضا عن النفس وعن الناس والاستحسان والتقدير والاستمتاع بالعمل والإقبال على الحياة والإيمان . وهذا يعني أن السعداء هم المتمتعون بصحة نفسية (نجاتى ، ١٩٨٤) .

ويتفق كثير من علماء النفس على أربعة ركائز تقوم عليها سعادة الإنسان هى :-

١ - سلامة الجسم ، ومعافاته من الأمراض ، وكفاءة أعضائه في القيام بوظائفها . فالعقل السليم في الجسم السليم ، والجسم السليم في العقل السليم . فالتأثير متبادل بين صحتي النفس والجسم . وهذا يجعل سعادة الإنسان في تنمية جسمهوحمايته ورعايته بالراحة والرياضة والتغذية والترويح ، وتنظيم إشباع حاجتي الراحة ، والنشاط (برنهارت ، ١٩٦٧) (Pearsall, 1987) .

٢ - الثقة في النفس وتنميتها ، وتحقيق كفاءتها في أعمال مفيدة ، وحمايتها من الانحراف ، وتزكيتها بإشباع حاجاتها بالقدر المناسب ، وإلزامها بمسئولياتها في تنمية الحياة وتعميرها . فالسعادة في العمل والجد والاجتهاد ، وليست في الفراغ والكسل ، وفي الأعمال المفيدة الراقية ، وليست في الأعمال الضارة الشريرة ، وفى عمل الواجبات ، وليست في التقاعس عنها ، وفي الابتعاد عن الملذات المنحرفة ، وليست في طلبها . فسعادة الإنسان في أعمال إنسانية راقية ، تحقق أهدافاً نبيلة ، وليست في تحقيق أهداف دنيا ، وتحصيل ملذات حسية زائلة (Dicaprio, 1976, Johns, etal, 1976) .

٣ - حب الناس والحرص على سعادتهم . فالسعادة مشاعر إنسانية وأعمال خيِّرة ، فيها تضحية وإيثار ، وثقة في الناس ، ومودة لهم ، واحترام متبادل . فحب الناس ـ كما قال وليم جلاسر William - Glasser أكسير السعادة في الحياة . وسعادة الإنسان في الحياة تتناسب ـ كما قال.الدكتور عبد العزيز القوصي ـ تناسباً طردياً مع اتساع دائرة المجتمع الذي يرمى إلى إسعاده . فأقل الناس سعادة هو الذى يسعى إلى إسعاد نفسه ، يليه في السعادة الذي يسعى إلى إسعاد أسرته وأولاده، ثم الذى يسعى إلى إسعاد أهله وأصحابه وجيرانه ، وأكثر الناس سعادة هو الذى يسعى إلى إسعاد الناس جميعاً (القوصي ، ١٩٧٥ : ١٠١) .

فالشخص السعيد قوى الشخصية ، ناضج اجتماعياً ، متزن انفعالياً ، لا تتعارض نزعاته مع صالح الإنسانية (برنهارت ، ١٩٦٧) .

٤ - الإيمان فالشخص السعيد له دين يؤمن ويعتقد فيه ، ويلتزم به فالدين يجعل حياتنا غنية مقنعة لها معنى ، وإيماننا بالله إحدى القوى التي نعيش بواسطتها، وعندما نستسلم لإرادة الله فينا ، تتحقق سعادتنا ، ولا نهتز أمام النوائب (مرسى ، ١٩٨٧) .

فحب الله ، وطاعة أوامره ، وحفظ وصاياه ، يجعل حياتنا على مايرام . فالشخص لا يقلق ولا يضطرب « وهو يؤمن بأن الله مدبر الأمور ، وبرعايته ولطفه ينتهي كل شيء بأفضل ما يمكن » . فالإيمان يمنحنا الرضا والأمل والشجاعة ، ويحمينا من القلق والتوتر ، ويجعل للحياة معنى ويزيد من سعادتنا (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١٧٢) .

ونخلص من مناقشة آراء الفلاسفة وعلماء النفس قديماً وحديثاً إلى أن السعادة تنبع من داخل الإنسان ، ولا تأتيه من خارجه . وهي ليست في تحصيل الملذات والشهوات الحسية بقدر ما هي في تحصيل الملذات النفسية والروحية ، والتي تبعث في النفس طمأنينة وانشراحاً وراحة وصفاء . وهذه المشاعر لا يُحَصِّلُها الإنسان بالصدفة ، أو من ضربة حظ ، بل هي ثمرة جهود منظمة ، وسلوكيات إرادية هادفة إلى تنميته ككل متكامل : من نفس وجسم وروح ، وإلى تقوية علاقته بالناس والحياة . وهذا ما يجعل سعادة الإنسان في حسن الخلق فالسعيد حسن الخلق ، والشقي سيء الخُلق .

اكتساب حسن الخلق

يقوم حسن الخُلق على عمل الواجبات ، والابتعاد عن الانحرافات . وهما ليسا بالأمر السهل لأنهما يتطلبان مجاهدة للنفس ، حتى تقبل واجباتها ، وتُحْسِن القيام بها ، وتصبر على ما تكره من مسئوليات . قال الإمام الغزالي : اعلم أن النفس في علاجها كالبدن في علاجه ، فكما أن البدن لا يخلق كاملاً إنما يكمل بالتربية والتغذية المناسبة : كذلك النفس تخلق ناقصة ، قابلة للكمال ، وإنما تكمل بالتربية والتزكية ، وتهذيب الأخلاق ، والتغذية بالعلم (الغزالي ، ١٩٦٧) . وجعل ابن القيم ... رياضة النفوس بالتعليم والتأديب والتعود على الفرح والسرور والصبر والشكر والإقدام والشجاعة والعفو والإحسان وفعل الخيرات . فلا تزال ترتاض بذلك شيئاً فشيئاً حتى تصير هذ الصفات عادات راسخة وملكات ثابتة .

(ابن قيم الجوزية ، ١٩٧٠ : ١٧١) .

ومجاهدة النفس وحملها على تعلم مسئولياتها في حسن الخلق ، تختلف من شخص إلى آخر . فبعض الناس لا يجدون مشقة في تعلمها والقيام بها ، وغيرهم يجدون مشقة ، وآخرون يجدون مشقة كبيرة وذلك بحسب تكويناتهم النفسية ، التي خرجوا بها من الطفولة .

فالأشخاص أصحاب الاستعدادات النفسية الصحية **Healthy Psycho- dispositions** مهيأون لأداء الأفعال الحسنة ، والأعمال الصالحة بسهولة ويسر ، أكثر من أصحاب الاستعدادات النفسية غير الصحية **Unhealthy Psycho-dispositions** وتنمو هذه الاستعدادات من التفاعل بين المعطيات الوراثية وظروف التنشئة الاجتماعية في الطفولة والمراهقة .

وقد يُولد قلة من الناس بمعطيات فطرية ، تجعلهم مهيئين لاكتساب حسن الخلق بسهولة ويسر ، ولا يحتاجون إلى جهد كبير في تربيتهم . فكم من طفل يُولد – كما قال الغزالي – صادقاً سخياً كريماً بشوشاً راضياً ، فهو موهوب في هذا المجال (الغزالي ، ١٩٦٧) ، ويؤدى مسئوليات حسن الخلق بالفطرة . أما غالبية الأطفال فليسوا حسني الخلق بالفطرة ، ويحتاجون إلى التربية الصالحة في البيت والمدرسة ، لتنمية الاستعدادات النفسية الصحية التى تجعلهم مهيئين لحسن الخلق في مراحل حياتهم التالية .

والاستعدادات النفسية الصحية التي تنمو في الطفولة والمراهقة لا تعمل أتوماتيكياً في الرشد ، وتجعل الشخص حسن الخلق ؛ لأن حسن الخلق يتطلب سلوكيات إرادية اختيارية ، يؤديها الإنسان بإرادته ، وهو مسئول عن مجاهدة نفسه ، وإلزامها بعمل الواجبات ، والابتعاد عن الانحرافات . وكل شخص مهما كانت استعداداته النفسية التى خرج بها من الطفولة والمراهقة ، قادر على أن يكون حسن الخلق بجهده ، ومثابرته على مجاهدة نفسه وضبطها والسيطرة على انفعالاته وشهواته ، فكل نفس قابلة لاكتساب حسن الخلق . قال الإمام الغزالي : « قد يظن البعض أن الخُلُق لا يمكن تغييرها. وهذا ظن خاطىء ؛ لأن كل الأخلاق يمكن تعديلها ، لكن بعض الطباع (أى الاستعدادات) سريعة القبول للصلاح وبعضها صعبة . ومع هذا يمكن إصلاحها بالرياضة النفسية لرد الشهوة إلى الاعتدال ، الذى هو وسط بين الإفراط والتفريط وحمل النفس على الأعمال الجالبة لحسن الخلق . (الغزالي ، ١٩٦٧) فرياضة النفس وسيلة الإنسان في تعويدها السلوكيات الحسنة ، وتدريبها على تصحيح أفكارها ومشاعرها .

رياضـــة النفـــس

تهدف رياضة النفس إلى جعلها تفكر في الحياة بطريقة منطقية واقعية ، تنمى فيها أفكار ومشاعر السعادة ، منها الرضا والتفاؤل والثقة والمحبة ، والتسامح والألفة والعفو ، وحسن الظن بالنفس والناس والحياة . فهذه الأفكار والمشاعر أساس الصحة النفسية ، ومصدر السعادة ؛

ومنبع الأعمال الجالبة لحسن الخُلق . ويمتد تأثير هذه الأفكار والمشاعر إلى حفظ الصحة الجسمية والوقاية من الأمراض وسرعة الشفاء منها . فقد تبين من دراسات عديدة أنها تنشط أجهزة المناعة في الجسم ، فتعمل بأقصى وسعها في مقاومة الأمراض ..فمن دراسة في جامعة هارفارد قام بها دافيد ماكليلاند على طلبة من الجامعة شاهدوا أفلاماً فيها مشاعر حب ومودة وصداقة ، فوجد زيادة في نشاط جهاز المناعة ضد البرد (Immunoglobulin (IGA.وانتهى إلى أن أجهزة المناعة تعمل بكامل وسعها عندما يكون تفكيرنا واضحاً ، ومشاعرنا مفرحة ، وانفعالاتنا سارة (pearsall, 1987) .وتأيدت هذه النتيجة في دراسة نيقولاس هول Nicholas Holl بالمركز الطبي بجورج وشنطون ، ووجد زيادة في خلايا المناعة لايمفيت Lymphocet،وفي نشاط الغدة التيموسية في إفرازها لهرمون تيموسين ألفا (ا) Thymosin Alpha I ، الذى يسهل عمل أجهزة المناعة في إفراز خلايا « ت » و « ت » المساعدة عند مرضى السرطان ، الذين دربوا على تنشيط التخيل والتفكير المنظم والمشاعر الطيبة نحو الحياة (الكيلاني ، ١٩٨٦) .

ويتفق علماء النفس قديما وحديثاً على أهمية ترييض النفس في تنمية أفكار ومشاعر السعادة ، والتجاوب معها ، وتحويلها إلى عزم وإرادة وعمل ، وفي التخلص من أفكار ومشاعر الشقاء والقلق . وافترض الإمام الغزالي – رحمه الله – وجود جهازين للخواطر مسئولين عن أفكارنا ومشاعرنا ، **جهاز الإلهامات** : يولد أفكار ومشاعر السعادة ، **وجهاز الوساوس** : يولد أفكار ومشاعر الشقاء (السخط والتطير والحقد والحسد والعداوة) . وتهدف رياضة النفس إلى تنمية جهاز الإلهامات ، وقمع جهاز الوساوس بالتدريب على التفكير الصحيح ، وتوليد الأفكار الطيبة والمشاعر السارة ، والتعود على السلوكيات الجالبة لحسن الخُلق . وتقوم هذه الرياضة على المداومة على ذكر الله ، والسيطرة على الشهوات ومجالسة أهل الخير ، والامتناع عن مجالسة رفاق السوء ، والتخلص من الوساوس . فقمع جهاز الوساوس ينشط جهاز الإلهامات ، ويجعل الذهن مهياً لاستقبال أفكار ومشاعر السعادة (الغزالي ، ١٩٦٧) .

وافترض علماء المناعة النفسية في العصر الحديث وجود جهاز ب – أ – فيتر B-A-FITER System يتكون من الاعتقادات Believings والاتجاهات Attitudes والمشاعر Feelings والآمال Immaginations والتفكير Thinking والخبرات Experiences والذكريات

Remembers ويعمل هذا الجهاز بأربعة أنماط : اثنان منهما يولدان أفكار ومشاعر الشقاء والقلق والتوتر هما : **النمط الغضوب Hot Style** يضم أفكار ومشاعر الغضب والسخط والعجلة والعداوة والحسد والحقد ، **والنمط اليئوس** Cold Style يضم أفكار ومشاعر الذنب والعجز والانهزامية واليأس . أما النمطان الآخران فيولدان أفكار ومشاعر السعادة وهما : **النمط الصبور** Warm Style يضم أفكار التحمل والصبر والشجاعة والعفة والحكمة ، **والنمط الودود** Cool Style يضم أفكار التسامح والرضا والثقة والتفاؤل والمودة . وتهدف رياضة النفس إلى التحكم في عمل جهاز ب ـ أ ـ فيتر ، وتحويل أفكاره ومشاعره من النمط الغضوب إلى النمط الصبور ، ومن النمط اليئوس إلى النمط الودود ففى هذه الرياضة تطعيمات نفسية Psycho-Vaccinations تنشط جهاز المناعة النفسية .

المناعـة النفسيـة

المناعة النفسية Psycho-immunity مفهوم فرضي ، يقصد به قدرة الشخص على مواجهة الأزمات والكروب ، وتحمل الصعوبات والمصائب ، ومقاومة ما ينتج عنها من أفكار ومشاعر غضب وسخط وعداوة وانتقام ، أو أفكار ومشاعر يأس وعجز وانهزامية وتشاؤم كما تمد المناعة النفسية الجسم بمناعة إضافية Superimmunity تنشط أجهزة المناعة فى الجسم . وهذا يجعل دراسة المناعة النفسية ومعرفة طبيعتها ، وعوامل تنشيطها ضرورياً في تنمية الصحة النفسية .

وتقسم المناعة النفسية إلى ثلاثة أنواع :

(أ) مناعة نفسية طبيعية : وهى مناعة ضد التأزم والقلق ، موجودة عند الإنسان في طبيعة تكوينه النفسي ، الذى هو محصلة التفاعل بين الوراثة والبيئة . فالشخص صاحب التكوين النفسي الصحي ، يتمتع بمناعة نفسية طبيعية عالية ضد الأزمات والكروب ، وعنده قدرة عالية على تحمل الإحباط ومواجهة الصعاب وضبط النفس .

(ب) مناعة نفسية مكتسبة : وهى مناعة ضد التأزم والقلق ، يكتسبها الإنسان من الخبرات والمهارات والمعارف التي يتعلمها من مواجهة الأزمات والصعوبات السابقة . حيث تعتبر هذه الخبرات والمهارات والمعارف تطعيمات نفسية ، تنشط جهاز المناعة النفسى وتقويه .

وهذا يجعل تعرض الإنسان للإحباط والصعوبات والعوائق المحتملة مفيداً في تنمية قدرته على التحمل ، وضبط النفس ، وفي اكتسابه الخبرات ، التي تنشط المناعة النفسية عنده .

(جـ) مناعة نفسية مكتسبة صناعياً : وهى تشبه المناعة الجسمية التي نكتسبها من حقن الجسم عمداً بالجرثومة المسببة للمرض ، بعد الحد من خطورتها ، وتبقى مناعتها مدة طويلة ، وتسمى « مناعة مكتسبة فاعلة » (الكيلانى ، ١٩٨٦) . وكذلك المناعة النفسية المكتسبة صناعياً يكتسبها الإنسان من تعرضه عمداً لمواقف مثيرة للقلق والتوتر والغضب المحتملة ، مع تدريبه على السيطرة على انفعالاته وأفكاره ومشاعره ، وتعويده على طرد وساوس القلق والجزع والغضب وإبدالها بأفكار ومشاعر مفرحة في هذا الموقف .

وهذا ما يهدف إليه العلاج السلوكي بالغمر **Flood therapy** والعلاج بالتحضين المنظم والعلاج بالتقليد وغيرها (عزب ، ١٩٨١) ومع أن المناعة النفسية بأشكالها الثلاثة تعتمد على مالدينا من أفكار ومشاعر لا تدخل تحت إرادتنا ، فإننا نستطيع تنميتها وتنشيطها من خلال تعديل طريقتنا في التفكير ، وتحسين سلوكياتنا الإرادية ، وتعويد أنفسنا على القيام بالأعمال الجالبة لحسن الخُلق . فتعديل أعمالنا الإرادية يؤدى – كما قال وليم جيمس – إلى تحسين أفكارنا ومشاعرنا التي ليست تحت إرادتنا (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

تنشيط المناعة النفسية

يعتمد تنشيط المناعة النفسية على إرادة صاحبها ، وعزمه على تصحيح طريقته في التفكير ، وجهوده في تنمية أفكار ومشاعر السعادة ، وطرد أفكار ومشاعر الشقاء واليأس ، من خلال تجاوبه مع جهاز الإلهامات ، وعدم تجاوبه مع جهاز الوساوس ، اللذين افترضهما الغزالي ، أو من خلال ضبط وتوجيه جهاز ب – أ – فيتر الذى افترضه علم المناعة النفسى .

وسواء أخذنا بفرض الإمام الغزالي أو بفرض علم المناعة النفسي ، فسوف نصل إلى العديد من العمليات النفسية الإرادية ، التى تنشط المناعة النفسية وتقويتها ، والتي يجب على كل شخص أن يدرب نفسه عليها ، ويلزمها بها ، حتى يتعود عليها ، وينمو جهاز المناعة النفسي عنده ، ويتمتع بالصحة النفسية والجسمية .

ومن الصعب حصر جميع عمليات تنشيط المناعة النفسية ، فهي عمليات كثيرة متداخلة ومترابطة ، ويتعذر الفصل بينها . ونكتفي بمناقشة أهمها وأكثرها شيوعا وهي :-

١ - الرضا وترك السخط .
٢ - التفاؤل وترك التشاؤم .
٣ - الصبر وترك الجزع .
٤ - الحب وترك العداوة .
٥ - العفو وترك الانتقام .
٦ - الصدق وترك الكذب .
٧ - الذكر وترك الغفلة .
٨ - عمل الواجبات وترك الانحرافات .

١ - الرضا وترك السخط :

الرضا عملية نفسية سهلة ، إذا كانت الأمور كما نريد ، وصعبة إذا كانت على غير ما نريد ، وعلى الإنسان أن يُرضّي نفسه في كل الأحوال ، حتى يحميها من مشاعر السخط والضجر والسأم والملل ، والعجز والانهزامية . فالرضا عملية نفسية إرادية مصدر سعادة وعلامة صحة . وقد أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن الراضي أغنى الناس بأفكاره ومشاعره الطيبة فقال : « **ارض بما قسمه الله لك تكن أغنى الناس** »(٢) . « فالخير في الرضا - كما كتب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري - فإن استطعت أن ترضي وإلا فاصبر ». فالرضا فضل من الله يجعل الإنسان نشطاً مرتاحاً في حياته اليومية . وقد اعتبره عبد الواحد بن زيد « باب الله الأعظم ، وجنة الدنيا ، ومستراح العابدين » (المقدسي ، ١٩٨٣ : ٣٥٢) .

ويشمل الرضا مجالات الحياة : فمن الرضا قبول الإنسان لقدراته وإمكاناته وصحته ولون بشرته وطوله ومظهره ، وقبوله لأسرته وممتلكاتها ، فيرضى الزوج عن زوجته وأولاده ، وترضى الزوجة عن زوجها وأولادها . فالرضا الأسرى مصدر تماسك الأسرة وترابطها وسعادة أفرادها .

والرضا عن العمل وتقبل مسئولياته وظيفه من أهم عوامل الصحة والوقاية من الأمراض . فمن دراسة لبارماك على طلبة من الجامعة طلب منهم عمل أشياء مملة ، لا يرغبون فيها ، لاحظ عليهم السأم والتعب والإرهاق والرغبة في النوم ، وشكى بعضهم من الصداع وآلام

في العيون والمعدة . ومن فحصهم طبياً وجد ارتفاعاً في ضغط الدم ، وانخفاضاً في استهلاك الأكسيجين في خلايا الجسم . وعندما أعاد بارماك التجربة وطلب من الطلبة عمل أشياء يحبونها ، تغيرت حالتهم النفسية والجسمية وظهرت عليهم مظاهر الارتياح (كارنيجي : ١٩٨٧).لذا كان على الإنسان أن يرضى بعمله أو يُرضِّي نفسه به ، فإن لم يستطع فعليه أن يغيره من أجل صحته النفسية والجسمية .

ويشمل الرضا أيضاً تقبل الحياة ، والاستمتاع بها – في حدود ما أمر به الله – واستحسان ما فيها من نعم وجمال وخير . فمن دراسة على أشخاص فرحين بالحياة ، وُجِد زيادة في إفرازات اللعاب ومواد أخرى في الجسم تساعد على الشعور بالارتياح (Pearsall, 1987). ووُجِد في دراسة أخرى أن الفرح والضحك يقويان عضلات القلب ، ويسهلان عملية الهضم ، ويخفضان ضغط الدم ، ويحميان من أمراض سيكوسوماتية كثيرة (Hoffman. 1977). وفي دراسة ثالثة وجد أن الشباب الراضين عن الحياة ، المتقبلين لها ، أكثر نضارة وحيوية وأقل عرضة للأمراض الجسمية (Hoffmon. 1977) .

والرضا فى الكروب والمحن والمصائب ، يحتاج إلى جهد في ترضية النفس بها ، باعتبارها أمورًا محتومة ، لا تدخل تحت إرادتنا ولا نملك تغييرها ، وهى نافذة رضينا أم لم نرضَ « فالأمر هكذا ولا يمكن أن يكون غير ذلك » كما جاء في مخطوط قديم في كاتدرائية أمستردام . وعلينا قبول الأمر الواقع والرضا به ، والتكيف معه حتى لا نهدم حياتنا بالثورة والسخط (كارنيجي : ١٩٨٧ : ٨٣) .

وقد أعطى الإسلام للكروب والمصائب والنوازل معنى ، وجعل للرضا بها هدفاً ، فاعتبرها امتحاناً وابتلاءً وقضاء من الله ، وجعل في ترضية النفس بها عبادة . فمن الإيمان الرضا بالقضاء خيره وشره .

والمصائب وإن كانت تؤلمنا وتؤذينا وتحرمنا ، ففيها خير آجل أو عاجل ، لا يدركه المصاب بها . قال تعالى : ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾[٣] فالمؤمن يجد في المصائب والنوازال دليلاً على حب الله له ، فيرضى بها ويقبلها . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ما قضى الله لمؤمن من قضاء إلا كان خيراً له » وقال : « إذا أحب الله قوماً ابتلاهم فمن رضى فله الرضا ومن سخط فله السخط » . فمن يدرك هذا المعنى ويعيه يجتهد في ترضية نفسه بالمصائب والنكبات ، ويستقبلها بفرح واستبشار ، يطرد عن نفسه السخط والجزع .

ومن أفضل درجات الرضا ، رضا الإنسان عن ربه ، ففيه توكل على الله وثقة فيه ، وطاعة لأمره ، وتسليم بقضائه . فالرضا عن الله يشغل الذهن بأفكار ومشاعر السعادة ، التي تعطي للإنسان قوة وأمناً وطمأنينة ، لا يحصل عليها من أى مصدر آخر . فمن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله، ويرضى بما قسمه له كما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ولا يتناقض الرضا مع الطموح ، والرغبة في التقدم ، والتطلع إلى الأحسن؛لأن الشخص الراضي عن الله وعن النفس والناس والحياة شخص نشيط مثابر ، حريص على ما ينفعه وينفع الناس ، مدفوع إلى التفوق فى الدراسة إذا كان طالباً ، وإلى الترقي والإبداع وزيادة الإنتاج إذا كان عاملاً أو موظفاً ، راغب في الارتقاء بحياته الأسرية والاجتماعية . فالرضا ليس وقوفاً عند القليل ، وزهداً في الكثير مع القدرة عليه . وليس عزوفاً عن التقدم وانصرافاً عن الزيادة في الخير . فكل شخص مطالب بتنمية نفسه ، وتحسين حياته بالتنافس في عمل ما ينفعه في الدنيا والآخرة ، فإذا نجح شكر ربه ، وإذا فشل ثابر وجاهد من أجل النجاح بدون سخط أو ضجر ، وإذا لم يوفق لا يلوم نفسه كثيراً على الفشل ، ويستفيد منه في تغيير أهدافه ، وتعديل سلوكياته ، بما يناسب قدراته وظروفه . فمثلاً لو أن شاباً فشل في الدراسة زاد جهوده وثابر من أجل النجاح ، فإذا لم يوفق غير مجال دراسته أو تحول إلى التدريب المهني بدون سخط ولا تذمر (Hoffman, 1977 : 123) .

٢ – التفاؤل وترك التشاؤم :

يقصد بالتفاؤل توقع النجاح والفوز في المستقبل القريب ، والاستبشار به في المستقبل البعيد . وأعلى مراتب التفاؤل توقع الشفاء عند المرض ، والنجاح عند الفشل ، والنصر عند الهزيمة ، وتوقع تفريج الكروب ودفع المصائب وزوال النوازل عند وقوعها . فالتفاؤل في هذه المواقف عملية نفسية إرادية تولد أفكار ومشاعر الرضا والتحمل والأمل والثقة ، وتطرد أفكار ومشاعر اليأس والانهزامية والعجز .

فالتفاؤل يفسر الأزمات تفسيراً حسناً ، يبعث في نفسه الأمن والطمأنينة ، وينشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية . وهذا يجعل التفاؤل طريق الصحة والسلامة والوقاية من الأمراض . (Pearsall, 1987)

ويتفق علماء الصحة النفسية على ضرورة أن يعيش الإنسان يومه متفائلاً حتى في الظروف الصعبة ، ولا يقلق على المستقبل . وفي أمريكا يطردون قلق التشاؤم بقانون الاحتمالات ، فلكل مشكلة احتمالات في حلها ، وعلى الإنسان أن يجهز نفسه لأسوأ الاحتمالات ، ثم يحاول

تحسين هذا الأسوأ بهدوء وتعقل . ولكل مصيبة احتمال في حدوثها ، فلا يقلق إذا كانت احتمالاتها قليلة . قال كارنيجي : اكتشفت أن ٩٠٪ من عوامل تشاؤمي لن تحدث ، فتفاءلت . فمثلاً كنت أخاف من أن أموت بصعق البرق ، فعلمت أن احتمالات موتي بسببه ١ : ٣٥٠٠٠٠ ، وكنت أخاف أن أدفن حياً ، فوجدت أن احتمالات حدوث ذلك ١ : ١٠ ملايين ، وهكذا فإن تطبيق قانون الاحتمالات يجعلنا نتفاءل ولا نقلق (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ٨٢) .

ويعطي الإسلام للتفاؤل معنى نفسياً روحياً أفضل من المعنى الذى أعطاه قانون الاحتمالات . فتوقع أسوأ الاحتمالات يناقض التفاؤل ، وتوقع المصائب التي تزداد احتمالات حدوثها تشاؤم . وقانون الاحتمالات لا يطرد الخوف من الإصابة بالسرطان والإيدز وحوادث السيارات والاغتصاب لأن احتمالات حدوثها في أمريكا كبيرة .

أما الإسلام فقد جعل التفاؤل مرتبطاً بالثقة في الله والرضا بقضائه ، فلن يصيب الإنسان إلا ما كتبه الله له ، فلا يستبطء الرزق ، ولا يستعجل النجاح ، ولا يقلق على المستقبل ؛ فكل إنسان لن يخرج من هذه الدنيا حتى يستوفي رزقه وأجله ، قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **واعلم أن الأمة إذا اجتمعوا أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك** »[٤] . وهذا ما يجعل المؤمن متفائلاً حتى في الظروف الصعبة ؛ لأنه يتوكل على الله ، ويثق في عدله ، ويطمئن إلى حكمته ، فتفاؤل المؤمن قائم على أساس ﴿ **لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا** ﴾ .

ولا يتناقض التفاؤل مع الاجتهاد والمثابرة في مواجهة الأزمات ومقاومة الصعوبات . فالمتفائل يأخذ بالأسباب ، ويجتهد في تحصيلها ، ويتوقع النجاح ، لأنه فوَّضَ أمره إلى الله ، ويثق في أنه لا يضيع أجر من أحسن عملا . والتفاؤل ليس تقاعسا ، ولا تواكلا ولا كسلا مع توقع النجاح . فالسماء لا تمطر ذهبا ولا فضة كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

٣ – الصبر وترك الجزع :

يقصد بالصبر تحمل الإحباط دون قلق ، ومواجهة المكاره دون جزع ، وتقبل المصائب دون هلع . وقد عرفه ابن قيم الجوزية « بحبس النفس عن الجزع ، وحبس اللسان عن الشكوى ، وحبس الجوارح عن التشويش » (ابن القيم ، ١٩٨٣ : ١١٥) .

ويتضمن الصبر الرضا والتفاؤل ، فمن يصبر على ما يكره من المصائب يرضى ويحتسب ، وينظر إليها نظرة تفاؤل ، ويفسرها تفسيراً يبعث الثقة والأمل والتحمل . فقد تبين من دراسات كثيرة أن سبب الانهيارات النفسية والأمراض الجسمية فى المصائب ليست من شدتها وقسوتها ، لكن من عدم الصبر عليها وسوء التفكير فيها ، والجزع منها (Pearsall, 1987) .

ومن المصائب التي يتعرض لها الإنسان المرض وزوال الصحة ، وفَقْد الولد أو الزوجة أو الصديق ، وهلاك الأموال ، والفشل في العمل أو الدراسة ، والإحباط في تحقيق الأهداف والحرمان من إشباع الحاجات ، والتعرض للأذى من الناس . فالصبر في هذه المواقف عملية نفسية إرادية ، يتم فيها تحويل أفكار ومشاعر اليأس والعجز والجزع والانهزامية عند المصيبة أو الكارثة إلى أفكار ومشاعر تحمل وتقبل ورضا وثقة وتفاؤل ، فتتحول ردود أفعاله اليئوسة Cold reactions إلى ردود أفعال ودودة متفائلة Cool reactions فمن يصبر – كما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام – « **يُصبِّره الله ، وما أعطى أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر** »(٥) .

وتقوم ديناميات تصبير النفس في النوازل والشدائد على الآتي :

١ – الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يُصَبِّر نفسه في النوازل ، فالصبر من خصائص الراشدين العاقلين . ولا يتصور من الحيوانات ، ولا يطلب من الأطفال ، ولا يتوقع من المتخلفين عقلياً ولا من المجانين .

٢ – طبيعة الحياة الدنيا فهى دار عمل وتعب وشقاء ، لا تأتي فيها الرياح بما تشتهي السفن دائماً ، فكل إنسان يتعرض للفشل والإحباط ، ويواجه الأزمات والكروب في النفس والأهل والمال والعمل ، وعليه أن يعود نفسه على الصبر والتحمل في هذه المواقف . فالمصائب أمور لا نقدر على تغييرها ، ولا يمكننا عمل شئ معها . فهى نافذة لا محالة . والعاقل مَنْ يتعامل معها بواقعية ، ويتقبلها ويرضى بها ، فيحمى نفسه من القلق والتوتر والاضطراب .

٣ – إدراك الإنسان أن مصائب غيره أشد من مصائبه ، فيرضى بها ، ويصبر عليها . قال رجل فقير : « كنت جزعاً مهموماً ، لأني لا أملك حذاءً جديداً ، وعندما شاهدت في الشارع رجلاً بدون أقدام ، حمدت الله ، وذهب عني الجزع » (كارنيجي : ١٩٨٧) .

٤ – إدراك الإنسان لما حقق من نجاح في مجالات كان يمكن أن يفشل فيها ، وما لديه من نعم كان يمكن أن يصاب فيها ، فيعلم أن ما نجح فيه أفضل مما فشل ، وما لديه من نعم أفضل مما أصابه ، فيصبر ويرضى . فإذا كانت المصيبة خسارة في مال فيحمد الله أنها لم تكن في نفسه أو أهله ، وإن كانت في مرض فيحمد الله أنها لم تكن في عقله أو في دينه .

٥ – وعي الإنسان بالمعنى النفسي والروحي الذى أعطاه الإسلام للمصائب والكروب ، فقد اعتبرها ابتلاء من الله ، وامتحاناً لعباده ، وجعل تصبير النفس عليها عبادة وتقربا إلى الله . وهذا ما يدفع المؤمن إلى تكريس جهوده للنجاح في هذا الامتحان ، فيرضى بالكوارث ، ويقبل المصائب ، و يتحمل الإحباطات دون سخط أو قلق أو توتر أو حط من شأن الذات .

فتصبير النفس على ما تكره بدون إيمان بالله قائم على الرضا بالعجز عن تغيير الأمر الواقع ، وفيه استسلام للقدر المحتوم ، بهدف تخفيف التوتر والقلق الناتج عن عدم الرضا والشعور بالعجز . أما تصبير النفس على ما تكره تعبداً وتقرباً إلى الله فقائم على الرضا بقضاء الله ، واستسلام لقدره ، وطرد لمشاعر العجز والانهزامية ؛ لأن المؤمن يعتقد أن أمره كله خير إن أصابته سراء شكر ، فكان خيراً له ، وإن أصابته ضراء صبر ، فكان خيراً له[٦] .

فإضافة البعد الروحي لعملية تصبير النفس تجعل لتحمل التعب والأذى والحرمان والآلام في المصائب والإحباطات أربعة أهداف سامية ، تعطى للصبر تأثيراً نفسياً إيجابياً في تنمية الصحة النفسية عند الصابرين المحتسبين . ونلخص هذه الأهداف في الآتي :

أ – الحصول على حب الله لأن الله إذا أحب قوماً ابتلاهم[٧] .

ب – الإثبات العملي لقوة الإيمان بالله ففي الابتلاء بالمصائب تمحيص للإيمان . قال تعالى : ﴿ **أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين** ﴾[٨] .

جـ – محو الذنوب وحط الخطايا « فما من مسلم يصيبه أذى شوكة وما فوقها إلا كفّر الله له بها من خطاياه »[٩] .

د – الاستبشار بالثواب العظيم في الآخرة الذى ينتظر الصابرين في الدنيا . قال تعالى :﴿ **ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس**

والثمرات وبشر الصابرين * الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون * أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون ﴾[١٠].

٤ - الحب وترك العداوة :

يتفق علماء النفس على أن حب الإنسان نابع من حبه لنفسه وحبه لنفسه نابع من حب الناس له ، فالعلاقة بين حب النفس وحب الناس علاقة تأثير متبادل ، فمَنْ يحب نفسه يقدر على حب الناس ، ومَنْ يحب الناس يُحِبه الناس ، ومَنْ يحبه الناس يحب نفسه وهكذا .

وحب الإنسان لنفسه نوعان :

١ - **حب مرضي** : فيه أنانية ونرجسية وغرور ، وتكبر وعُجْب ، وهو مصدر فساد ، وشقاء ، لأنه حب مبالغ فيه ، وقد يكون رد فعل عكسي لمشاعر النقص وعدم الكفاءة ، فيصبح حيلة نفسية دفاعية ، تخفي مشاعر الذنب والقلق والعداوة تجاه الذات ، ويكون دليلاً على وهن الصحة النفسية .

٢ - **حب صحي** : وفيه رضا عن الذات ، وتقبل لها ، وثقة فيها ، يدفع إلى تنميتها وتزكيتها وحمايتها ، ويدل على الصحة النفسية ؛ لأنه مصدر حب ومنبع كل ثقة وتقبل .

وحب الإنسان للآخرين أعلى من حبه لنفسه ؛ لأن فيه عطاء وتضحية وغيرية . وهو نوعان :

١ - **حب طبيعي** : وهو عملية نفسية لا إرادية فيه إشباع لدوافع وميول فطرية ، تدفع الإنسان نحو مَنْ يحب ، مثل حب الآباء للأبناء وحب الأديب للأدب ، والشاعر للشعر ، وحب الجمال والخير وغيرها .

٢ - **حب تطبُّع** : وهو عملية نفسية إرادية ، يتم فيها ترضية النفس بالناس ، وتنمية ثقتها فيهم ، وتقبلها لهم ، حتى تحبهم . وهو عملية سهلة إذا كان فيهم ما نحب ، وصعبة إذا لم يكن فيهم ما نحب ، وصعبة جداً إذا كان فيهم ما نكره . من هذا الحب حب الزوج لزوجته ، والأبناء للآباء ، والصديق لصديقه ، وحب الجيران والأهل والزملاء في العمل ، وحب الناس جميعاً . وأعلى من هذا كله حب الإنسان لربه ؛ لأنه منبع كل حب ومصدر كل عطاء .

وتعويد النفس على حب الآخرين مفتاح سعادتها وسعادة غيرها ، ومصدر تماسك المجتمع ، وتنمية الحياة . فمن يُحِبْ يُحَب ، ويشعر بالأمن والطمأنينة والتقدير والاستحسان

والكفاءة . فالحب المتبادل يشبع حاجات نفسية واجتماعية وجسمية للمحب والمحبوب . وذهب علماء المناعة النفسية إلى أن مشاعر المودة والمحبة تنشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، وتنمي القدرة على مواجهة الأزمات ومقاومة الأمراض (Pearsall, 1987) .

وسبق الإسلام علم النفس الحديث في الدعوة إلى حب الإنسان لأخيه ، وأضاف إلى أبعاده النفسية والجسمية والاجتماعية بُعْداً روحياً ، فجعل من الإيمان أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه(١١) ، وشبه الرسول صلوات الله وسلامه عليه المسلمين في توادهم ومحبتهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو ، سهر الباقون على راحته وحمايته(١٢) .

وجعل الإسلام لهذا الحب هدفاً ، يدفع إلى الإخلاص فيه ، فربطه بحب الله وبالرضوان فى الآخرة . قال الله تعالى في حديث قدسي : « **حقت محبتي للمحتابين فيّ ، وحقت محبتي للمتواصلين فيّ ، وحقت محبتي للمتناصحين فيّ ، وحقت محبتي للمتزاورين فيّ ، وحقت محبتي للمتباذلين فيّ المتحابون فيّ على منابر من نور يغبطهم بمكانهم النبيون والصديقون والشهداء** »(١٣) . ومن السبعة الذين يظلهم بظله يوم القيامة« **رجلان تحابا فى الله ، اجتمعا عليه ، وتفرقا عليه** »(١٤) . وقال عليه السلام : « **والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا . ألا أدلكم على شيء إن فعلتموه تحاببتم . أفشوا السلام بينكم** »(١٥) .

ومن علامات حب الإنسان للناس أن يعيش معهم ويخالطهم ، ويهتم بأمرهم ، ويعمل من أجلهم ، ويتعاون معهم ، ويقضى حوائجهم ، ويدفع عنهم الأذى . وأفضل من هذا أن يؤثرهم على نفسه ، ويحسن إليهم ، ولا ينتظر منهم جزاءً ولا شكورا ، فلا يغضب إذا جحدوا فضله ، ولا يحزن إذا نكروا جميله ؛ لأنه عمل ما عمل لهم ابتغاء مرضاة الله . قال تعالى في وصف الأبرار : ﴿ **ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا** ﴾(١٦) . وهذا ما يجعل حب الإنسان لأخيه الإنسان حباً خالصاً مستمراً في كل الظروف والأحوال . وقد جمع الرسول عليه الصلاة والسلام كل علامات حب الإنسان لأخيه الإنسان فقال : « **أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس وأحب الأعمال إلى الله عز وجل سرور يدخله على المسلم أو يكشف عنه كربة أو يقضي عنه دينا ولأن أمشي مع أخى فى حاجة أحب إلى من أن أعتكف في هذا المسجد (مسجد المدينة) شهرا** »(١٧) .

وعظم الإسلام إخلاص الإنسان في حبه لأخيه فيحبه لله وفي الله ، وجعل جزاء هذا حب الله له .

٥ – العفو وترك الانتقام :

يتعرض كل إنسان في تفاعله الاجتماعى للإساءة والظلم ، والجهالة والإفك والبهتان من الآخرين ، أو يتعرض للصد والمنع والإحباط منهم ، ويشعر بالإهانة وتهديد تقدير الذات ، وتتولد لديه مشاعر التوتر والقلق والظلم ، وتثير فيه ردود فعل غاضبة Hot reactions فيعتدى وينتقم ويحقد ويحسد ، أو ردود فعل يائسة Cold reactions ، فيعجز وينهزم ويقنط ، وهى ردود فعل مؤلمة تؤذيه نفسياً واجتماعياً وجسمياً (محمد ومرسى ، ١٩٨٧) . (Pearsall, 1987)

وعندما يعفو الإنسان عمن ظلمه ، ويصفح عمن أساء إليه ، ويتسامح مع من اعتدى عليه ، فإنه يقوم بعملية نفسية إرادية ، تتضمن ضبط النفس ، وتحويل مشاعر وأفكار العداوة والانتقام إلى مشاعر وأفكار مودة ومحبة نحو المعتدى أو الظالم ، فتتحول ردود الفعل من النمط الغضوب إلى النمط الصبور المحتمل Warm style أو من النمط اليئوس إلى النمط الودود المسالم Cool style ، وهى ردود فعل صحية ، تُنَشِّط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، فالعفو والصفح والتسامح تفيد صاحبها قبل أن تفيد من عفا عنهم . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **مازاد الله عبدا بعفو إلا عزا** »[١٨] . ففى العفو طمأنينة ومودة ، وشرف للنفس ورفعة لها عن ذل الانتقام ، فالخبرة الدارجة في الحياة اليومية تثبت لنا أن ما انتقم أحد لنفسه إلا ذل (ابن القيم ، ١٩٨٢)[١٩] .

ويقوم العفو عن الناس على التحمل والثقة بالنفس وبالناس ، والحكمة وقوة الإرادة . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **ليس القوى بالصرعة ولكن القوى من ملك نفسه عند الغضب** »[٢٠] .

ولا يكون امتلاك النفس عند الغضب إلا عند القدرة على الانتقام وعدم التجاوب مع أفكار ومشاعر « رد العدوان بالعدوان » والامتناع عن إلحاق الأذى بالمعتدى .

ويتم العفو عن الناس على ثلاثة مستويات :

١ – **كظم الغيظ** : عملية نفسية فيها غضب من الإساءة وامتناع إرادى عن الانتقام من المسيء ، وتحويل مشاعر الغيظ إلى أفكار ومشاعر تحمل وتقبل . فكظم الغيظ ليس حبسا

للغضب في النفس ، لكنه إعلاء له ، وتصريفه في ابتغاء مرضاة الله وهو هدف صحي نفسياً .

٢ - **الصفح عن الإساءة** : عملية نفسية فيها تقبل إساءة المسيء وتحملها ، فلا نغضب منها ولا نشعر بالإهانة منها ، ونصفح عنه دون توترٍ أو قلق ، فالصفح عن الإساءة أفضل نفسياً من كظم الغيظ .

٣ - **الإحسان إلى المسيء** : عملية نفسية أعلى من الصفح ، وتقبل الإساءة والمسيء ، لأن فيها عطاء ، ومودة ومحبة للمسيء ، وإحسان إليه ، ودعاء له . فالإحسان إلى المسيء عملية نفسية راقية لا يقدر عليها إلا من قوى إيمانه ، وصفت نفسه ، وسما تفكيره . وقد دعت إليه الأديان السماوية ، فمن وصايا المسيح عليه السلام « أحبوا أعداءكم ، وباركوا من يلعنكم ، وعاملوا من يكرهكم معاملة حسنة ، وصلوا من أجل من يسيء إليكم ، ويضطهدكم » .

وأعطى الإسلام للعفو عن الناس معنى ، وجعل له هدفاً ، فأمر به ، ودعا إليه وشجع عليه . قال تعالى : ﴿ **وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السمٰوات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين** ﴾[٢١] وقال سبحانه أيضاً : ﴿ **ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم** ﴾[٢٢] وقال الرسول عليه الصلاة والسلام : « **ألا أنبئكم بما يشرف البنيان ، ويرفع الدرجات** ؟ قالوا نعم يا رسول الله . قال : « **تحلم عمن جهل عليك ، وتعفو عمن ظلمك ، وتعطي من حرمك ، وتصل من قطعك** »[٢٣] . فالإيمان – كما قال الشيخ محمد الغزالي – يقوم على السماحة والحلم وترك طلب الهلاك للمخطئين ، والتخلي عن السعي للانتقام من المعتدين (الغزالي ١٩٧٠) لأن الإيمان ينزع من النفوس الغل والحقد ، ويجعلها هينة لينة رقيقة ، يسبق حلمها غضبها ، وتغلب حكمتها انفعالاتها .

٦ - تحرى الصدق وترك الكذب :

لم يعد تحرى الصدق في القول والعمل[٢٤] دعوة دينية أخلاقية بل أضحت مطلباً نفسياً وجسمياً واجتماعياً ، بعد ما تبين من دراسات كثيرة أن تحرى الصدق ينشط أجهزة المناعة الجسمية والنفسية ، والكذب يثبطها ويضعها . ودعا المعالجون النفسيون والأطباء والمرشدون التربويون إلى الصدق في القول والعمل ، واعتبروه علامة جيدة على الصحة النفسية ، بينما

اعتبروا الكذب من عوامل وهن الصحة النفسية والجسمية . فصدق الإنسان مع الله ومع النفس والناس عملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر الشجاعة والكفاءة والثقة والرضا والحب والتفاؤل . أما كذبه فعملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر الذنب ، والعجز وعدم الكفاءة ، والتوتر والقلق وسوء الظن . وقد توصلت المدرسة السلوكية المعرفية The Cogmitive behavior school إلى أن الصدق والأمانة والإخلاص تخفف القلق والتوترات ، وتزيل الاكتئاب . وبينت دراسات أخرى أن عدم الصدق في التعبير عن الانفعالات من العوامل المرتبطة بظهور السل والسرطان . ووجد فى دراسات ثالثة أن الكذب حتى في المزاح يحدث تغيرات بيولوجية وفسيولوجية ، تؤثر على الجسم ، وتظهر في رسومات كشف الكذب Polygraphs lie Delector .

وانتهى بارسيل من دراساته في علم المناعة النفسية إلى أن الصدق صحة والكذب مرض وقال : « تحروا الصدق وإن رأيتم الهلكة فيه ، فعاقبته خير في كل الأحوال ».
(Pearsall, 1987 : 307)

والصدق من الناحية الاجتماعية يرفع صاحبه بين الناس ، ويجعله موضع ثقتهم وحبهم وتقديرهم ، ويعلي مكانته الاجتماعية ، ويشبع له الكثير من الحاجات النفسية والاجتماعية ، ويشعره بالأمن والكفاءة في علاقته بالناس . وهذا ما يجعل أهل الصدق والتصديق سعداء ، وأهل الكذب والتكذيب أشقياء (ابن القيم ، ١٩٧٠ : ٢٩) [٢٥].

ورفع الإسلام مكانة الصدق بين الفضائل ، وربطه بالإيمان ، وجعل في تحريه عبادة وأمر به ، وحث عليه ، ووعد الصادقين بالثواب في الدنيا والآخرة . مما جعل للصدق بُعْدًا روحياً ، يدفع إليه ، ويشجع عليه فى كل الأحوال ومع جميع الناس . فتحرى الصدق في القول والعمل تقرباً إلى الله ، يعطي الصدق قيمة أعظم من قيمته الاجتماعية والأخلاقية ، ويبعث عليه في اليسر والعسر ، مع الصديق والعدو . وقال تعالى : **﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديدا يُصلح لكم أعمالكم ، ويغفر لكم ذنوبكم ﴾**[٢٦] وقال : **﴿ فلو صدقوا ما عاهدوا الله عليه لكان خيراً لهم ﴾**[٢٧] .

وقد بين رسول الله عليه الصلاة والسلام ديناميات العمليات النفسية التي يتضمنها الصدق ، فقال : **« الصدق طمأنينة والكذب ريبة »**[٢٨] . وقال : **« عليكم بالصدق فإن الصدق يهدى إلى البر ، وإن البر يهدى إلى الجنة . ومايزال الرجل يصدق ، ويتحرى الصدق حتى يُكتب عند الله صديقا »**[٢٩] . وقال عليه الصلاة والسلام : **« تحروا الصدق وإن رأيتم الهلكة فيه ، فإن فيه النجاة »**[٢٩] . وعندما سُئل عليه الصلاة والسلام أيكون

المؤمن جبانا ، قال : نعم . قالوا : يكون المؤمن بخيلا ؟ قال : نعم . قالوا : أيكون المؤمن كذابا ؟ قال : لا[٣٠] ، فالكذب وما يؤدى إليه من نفاق وخيانة الأمانة ، وإخلاف للوعد وغش في العمل ، وغدر في العهود والمواثيق ، ينقض الإيمان .

٧ - الذكر وترك الغفلة :

يهدف ذكر الله وشكره إلى تنمية أفكار ومشاعر الإيمان ، وتقوية صلة الإنسان بربه ، وإحساسه بوجوده معه ، وتوكله عليه وقربه منه . ويرتبط ذكر الله وشكره بإشباع الحاجة إلى الدين ، وهي من الحاجات المصدرية التي من إشباعها تشبع حاجات نفسية واجتماعية عديدة ، بها تطمئن النفس ، وتسمو الأفكار ، وتعلو المشاعر ، وتصلح الأعمال ﴿ **الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ﴾[٣١] . وتذكير الإنسان نفسه بربه ، عملية نفسية إرادية ، يتم فيها تحويل أفكار ومشاعر الغفلة والجحود بفضل الله ، إلى أفكار ومشاعر حفظ الله وشكره . فيجده معه ، ويزيده من فضله ، فتصفو روحه ، وتصح نفسه ، ويقوى جسمه . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام لابن عباس رضى الله عنه : « **احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك** »[٣٢] .

وذِكْر الله وشكره في أداء العبادات والمعاملات التي فرضها على عباده : من صلاة وزكاة وصيام وحج وجهاد وقراءة قرآن ، ودعاء وصلة رحم ، وبر للوالدين ، وإحسان إلى الجار ، وحب للناس ، ومساعدة للضعيف ، ونصرة للمظلوم ، وإخلاص في العمل ورضا بالقضاء ، وصبر على البلاء ، وعفو عن المسيء . فذكر الله وشكره فيه عمليات تنشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، فيها صحتها وشفاؤنا ، وحمايتنا من الانحرافات والأمراض . وأخبر الرسول عليه الصلاة والسلام أن سعادة الإنسان في عبادة الله ، وشقاءه في الغفلة عنه ، فقال في حديث قدسي قال رب العزة : « **يا ابن آدم تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غنى ، وأسد فقرك . وإن لا تفعل ملأت يديك شغلا ، ولم أسد فقرك** »[٣٣] وبَيّن عليه الصلاة والسلام ما يحدثه ذكر الله في صلاة الصبح من انشراح للصدر ، وصلاح للنفس . فقال : « **يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد . يضرب على كل عقدة عليك ليل طويل فارقد ، فإن هو استيقظ فذكر الله ، انحلت عقدة ، فإن توضأ انحلت عقدة ، فإن صلى انحلت عقده كلها . فأصبح نشطا طيب النفس . وإلا أصبح خبيث النفس كسلان** »[٣٤] .

وأشار عليه الصلاة والسلام إلى تأثير الصلاة في إصلاح النفوس وتنظيفها من الانحراف والذنوب فقال لأصحابه : « **أرأيتم لو أن نهراً بباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات . هل يبقى من درنه شيء** . قالوا : لا يبقى من درنه – أى وسخه – شيء قال : **كذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا** »(٣٥) .

وعرف كثير من علماء النفس في الغرب الآن دور الإيمان في إزالة القلق والتوتر ، وما يبعثه التدين من أمن وطمأنينة ، وما يحققه التردد على الكنائس من صحة في النفوس والأبدان ، فأخذوا يعلمون ما يعلمه المسيح عليه السلام ، وانقسموا في ذلك إلى فريقين : فريق مؤمن أخذ يدعو كالقساوسة إلى الإيمان بالله من أجل التطهير والخلاص في الدنيا والاخرة . وفريق غير مؤمن جعل الدين للدنيا Secularized religion وأخذ يدعو إلى الإيمان بالله من أجل الخلاص من جحيم الدنيا ، واعتبروا الدين والكتب الدينية والصلاة في الكنائس مسكنات جيدة للقلق ، ومنشطات ممتازة لأجهزة المناعة النفسية والجسمية (Williams, 46 : 1982) . فهذا الفريق بالرغم من عدم قناعتهم بالدين ، وافقوا الفريق الأول في الدعوة إلى الدين بعد ما تبين من دراسات كثيرة أن القابلية للإصابة بالأمراض عند الأشخاص الذين يذهبون إلى الكنيسة بانتظام أقل منها عند الأشخاص الذين لا يذهبون إليها (Pearsall, 310 : 1987) . أما المؤمنون من علماء النفس والأطباء النفسيين فقد توصلوا من دراساتهم أن الإيمان مصدر الصحة ، ومن أهم عوامل الوقاية من الأمراض والانحرافات من.هؤلاء كارل يونج الذى استخلص من دراساته أن كل شخص مضطرب محروم من الطمأنينة التي يمنحها الدين للمؤمنين ، ولن يشفى من اضطرابه إلا بالتدين ، واستعادة الإيمان الحقيقي . ومنهم اليكسيس كاريل الذى أشاد بدور الصلاة في الصحة النفسية والجسمية . فقال : « التقيت كطبيب بمرضى كثيرين ، فشل العلاج الطبى معهم ، ولم يتخلصوا من أمراضهم وأحزانهم إلا بالصلاة ، فالصلاة كالراديوم مصدر إشعاع للطاقة المولدة ذاتياً . فعندما نصلى نربط أنفسنا بالله ، القوة الدافعة في الحياة ، فنشعر بالارتياح عندما نخاطبه بخشوع في الصلاة ، لأننا نشعر أننا في الطريق الصحيح » (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١٧٥) .

وقد عرف كثير من علماء النفس المسلمين أيضاً ما يبعثه الإيمان بالله في النفوس من طمأنينة ، وما يحدثه فيها من صلاح ، فأخذوا يدعون إلى الإسلام ، ويحثون على ذكر الله من أجل السعادة في الدنيا والآخرة . فالإسلام دين الرضا والتفاؤل ، والتوكل ، والصبر ، والحب ، والعفو ، والمودة ، وأوامر الله سبحانه ، وحقه الذى أوجبه على عباده ، وشرائعه التى شرعها لهم – كما قال ابن القيم – قرة العيون ، ولذة القلوب ، ونعيم الأرواح وسرورها ،

وبها سعادتها وفلاحها وكمالها ، في معاشها ومعادها . بل لا سرور ولا فرح ولا لذة ولا نعيم إلا بذلك (ابن القيم ، ١٩٨٣ : ٣١) .

واتفق علماء الصحة النفسية المسلمون الآن على أن منهج الإسلام في الحياة رسالة في الصحة النفسية ، واعتبروا المساجد مؤسسات للصحة النفسية ، وحثوا على اعتيادها وتعميرها ، ودعوا إلى الالتزام بمنهج الإسلام في الحياة اليومية والأسرية ، وفي العمل والشارع ، ومع الجيران والأصدقاء ، من أجل صحة النفوس ، وسلامة الأبدان ، وتماسك المجتمعات ، وسعادة الناس في الدنيا والآخرة . فأداء العبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة استجابات تساعد على نضوج الشخصية وتنمية الصحة النفسية (Baasher, 1985) .

ومن يقرأ الأبحاث التي قدمت إلى المؤتمر الدولي للصحة النفسية الذى عقدته الجمعية الإسلامية الدولية للصحة النفسية ، الذى عُقِد في لاهور بباكستان ١٩٨٥ ، يلمس أن علماء النفس والطب النفسي المسلمين غدوا يدعون إلى ما يدعوا إليه الدعاة والوعاظ من التزام بمنهج الله في العبادات والمعاملات ، بعد أن أدركوا ما لذكر الله من تأثير في تنمية الصحة النفسية ، وفى علاج انحرافاتها ، وفي وقاية الفرد والمجتمع من كل ما يؤذيه (Abou El-Azayem, & Suef, 1985) فقد لاحظ الدكتور محمد شريف وهو سيكاترى باكستانى انخفاض حالات الاكتئاب في شهر رمضان وعندما عالج ٦٤ مريضاً بالاكتئاب علاجاً طبياً ، وقسمهم إلى مجموعتين : ٣٢ مريضاً أعطاهم العلاج الطبى فقط و٣٢ مريضاً أعطاهم العلاج الطبي ، وطلب منهم القيام بالليل من الساعة ٢ إلى ٤ صباحاً ، لصلاة التهجد وذِكْر الله ، وقراءة القرآن ، والدعاء والاستغفار . وبعد أربعة أسابيع وجد أن ٧٨٪ من المجموعة الثانية و١٥٪ من المجموعة الأولى قد تخلصوا من الاكتئاب (Sharif, 1985) وفي دراسة ثانية أشرف عليها الدكتور جمال أبو العزايم – وهو سيكاترى مصرى – على علاج ٢١٨ مدمن أفيون ، عالج منها ١٣٨ حالة علاجاً طبياً فقط و٨٠ حالة علاجاً طبياً مع علاج نفسى اجتماعي ديني في مسجد أبو العزايم . ومن متابعة هذه الحالات لمدة خمس سنوات تبين أن نسبة مَنْ أقلعوا عن تعاطي الأفيون ، وعادوا إلى ممارسة الحياة العادية في العمل والأسرة ومع الناس في مجموعة المسجد أعلى منها بكثير في المجموعة التى عُولجت طبياً فقط (Abou El Azayem & Suef, 1985) وقد أرجع أبو العزايم هذا إلى تنمية الإيمان عند مجموعة المسجد عن طريق اعتيادهم الذهاب إليه وكثرة قراءة القرآن ، والصلاة والدعاء . فالإيمان بالله يعطي للإقلاع عن المخدرات هدفاً أقوى من مجرد المحافظة على الصحة ، ويجعل له معنى إيجابياً ، يدفع إليه ويشجع عليه ، ويخفف من مشاعر التوتر والقلق الناتجة عن الحرمان .

٨ - عمل الواجبات وترك الانحرافات :

إذا قام كل إنسان بواجباته ، وحصل على حقوقه صح نفسياً وجسمياً ، وارتقى اجتماعياً . لكن النفس تميل بطبيعتها إلى تحصيل حقوقها أكثر مما تميل إلى أداء واجباتها ، وتركها على هذا الحال يفسدها ويضعفها ، ويقودها إلى الانحراف ، ويخل بموازين الحياة ، التى تقوم على الأخذ والعطاء ، والعدل بين الواجبات والحقوق . فبقدر ما يأخذ الشخص من حقوق ، يعطى واجبات ؛ لأن واجباته حقوق لغيره عليه ، وحقوقه واجبات على غيره له .

من هنا اقتضت الصحة النفسية التزام الإنسان بعمل واجباته ، وتعويد نفسه النهوض بها وعدم التقاعس عنها . فالنفس كالطفل إذا عود الخير وعلمه نشأ عليه ، وسعد به في الدنيا والآخرة. وإذا عود الشر وعلمه شقى وهلك .

وإلزام النفس بعمل الواجبات وترك الانحرافات عملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر المسئولية والرضا والصدق والأمانة ، وتدفع إلى الإنجاز والتفوق ، فيشعر الإنسان بالكفاءة والجدارة ، ويحصل على الاستحسان والتقدير ، ويرضى عن نفسه وعن الحياة .

وانشغال ذهن الإنسان بعمل الواجبات ، يطرد عنه أفكار الكسل والتقاعس ، والغش والخداع والخيانة ، أما إذا فرغ عقله من التفكير في واجباته ، اندفعت إليه أفكار الانحرافات وانشغل بها .

فالطبيعة لا تقبل الفراغ كما هو معروف في الفيزياء . (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ٦٥) .

وتحتاج مجاهدة النفس إلى صبر ومثابرة ، حتى تتعود على عمل الواجبات ، وترك الانحرافات . والصبر في هذه المواقف أصح من الصبر في المصائب ؛ لأن الأخير صبر على قضاء لا مفر منه ، صبرنا أو جزعنا ، أما الصبر على الواجبات وترك الانحرافات فصبر اختيارى . فكل شخص حر فى أن يعمل واجباته ، أو يهمل فيها ، وحر في أن يحجم عن الانحرافات ، أو يقبل عليها . وهو مسئول عن هذا الاختيار . والعاقل من يجاهد نفسه ،ويلزمها بواجباتها ، ويبعدها عن الانحرافات التي تفسدها .

وواجبات الإنسان في الحياة كثيرة ، موزعة على مجالات الصحة النفسية الأربعة : النفسي والجسمي والاجتماعي والروحي . فعلى كل إنسان واجبات نحو نفسه والناس ، ونحو الله ، وعليه أن يلزم نفسه القيام بها ، دون إفراط ولا تفريط . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **إن لبدنك عليك حقا ، ولنفسك عليك حقا ، ولزوجك عليك حقا ، ولربك عليك حقا . فآت كل ذي حق حقه** » .

وتتلخص أهم واجبات الإنسان في الحياة في الآتى :

(أ) **واجبات نحو النفس** : من هذه الواجبات الآتى :

١ - المحافظة على حياته ، والاستفادة من وقته في عمل ما ينفعه ، وينفع الناس ، ويرتقي بالحياة . فلا يؤجل عمل اليوم إلى الغد ، ولا يضيع وقته في أعمال تافهة . فكل يوم - كما قال حسن البصرى - خلق جديد ، على عملنا شهيد ، ولن يعود إلى يوم القيامة .

وكل إنسان سوف يحاسب على عمره ، ويسأل عما عمله فيه . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **لا تزول قدما عبد يوم القيامة ، حتى يسأل عن عمره فيما أفناه ، وعن عمله فيما فعل فيه ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيما أنفقه ، وعن جسمه فيما أبلاه** »[٣٦] .

٢ - الاجتهاد في اختيار الزوجة (أو الزوج) المناسبة ، واختيار العمل المناسب لقدراته وميوله ، فاختيار الزوجة والعمل أهم قرارين يتخذهما الإنسان في حياته ، يقوم عليهما سعادته أو شقاوته في الحياة .

٣ - الاجتهاد في صحبة الصالحين ، ومجالسة الجادين في الحياة ، وملازمة المخلصين في أعمالهم ، والابتعاد عن المفسدين والمستهترين والغشاشين ، فلا ينكر أحد التأثير المتبادل بين الأصدقاء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **الخليل على دين خليله فلينظر كل منكم من يخالل** »[٣٧] . وقال : « **إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير. فحامل المسك : إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحاً طيبا . ونافخ الكير : إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة** »[٣٨] .

٤ - المحافظة على الصحة بإشباع حاجات جسمه بالقدر المناسب ، وبأساليب مشروعة ، فيعتدل في طعامه ، وينظم نشاطه وراحته ونومه ، ويحافظ على مظهره وحيويته ، فصحة الجسم من صحة النفس (Maslow, 1970) (نجاتى ، ١٩٤) .

٥ - حفظ صحة النفس وحمايتها وتزكيتها ، بإشباع حاجاتها النفسية والاجتماعية والروحية ، وفهم قدراتها وإمكانياتها ومواهبها ، وتنمية أفكار ومشاعر السعادة ، وطرد أفكار ومشاعر العداوة والشقاء ، بالتجاوب مع الأولى ، وعدم التجاوب مع الثانية . فكل إنسان يستطيع ضبط وتوجيه أفكاره ومشاعره اللاإرادية بالتحكم في سلوكياته الإرادية .

(ب) الواجبات الاجتماعية :

تهدف أداء هذه الواجبات إلى ربط الإنسان بغيره ، وتنمية مشاعر المودة والمحبة ، والثقة والتعاون بين الناس ، وتحسين الحياة الاجتماعية . ومن هذه الواجبات الآتى :

١ - تكوين الأسرة بالزواج ، وإنجاب الأطفال ، ورعايتها ووقايتها من الانحراف ، وطاعة الوالدين ، وصلة الرحم ، وحب الزوجة والأولاد ، وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم ، والاجتهاد في إرضائهم ، وتحمل أذاهم ، والعفو عن أخطائهم ، وسعة الصدر معهم . قال عليه الصلاة والسلام : « **خيركم خيركم لأهله ، وأنا خيركم لأهلي** » .

٢ - مشاركة الناس أفراحهم وأتراحهم ومساعدتهم على تنمية أنفسهم وحمايتهم من كل ما يهدد حياتهم وأموالهم وأعراضهم ودينهم وعقولهم ، وعليه زيارة المريض ، ومواساة المصاب ، ومساعدة المحتاج ، ونصرة المظلوم ، ومنع الظالم من الظلم ، ومعاونة المنكوب ، وتشميت العاطس ، واتباع الجنازة . قال البراء بن عازب : « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيادة المريض ، واتباع الجنائز ، وتشميت العاطس ،وإبرار المقسم ، ونصرة المظلوم ، وإجابة الداعي ، وإفشاء السلام »[٣٩] .

ويتفق علماء النفس الحديث على أن سعادة الفرد وتماسك الجماعة مرهونة بقيام كل فرد بواجباته نحو الناس القريب والغريب ، الجار والبعيد ، البار والفاجر . سواء اعترفوا بفضله ، أو جحدوا به ، فعليه أداء الواجب من أجل الواجب ، والعطاء حباً في العطاء ، وفرحاً به (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

أما الإسلام فجعل لأداء الواجبات نحو الناس هدفاً أسمى من حب الواجب ، أو الفرح بالعطاء ، فأمر بمخالطة الناس ، وتحمل أذاهم ، ومساعدتهم ابتغاء مرضاة الله حتى يخلص الفرد في أداء واجباته للناس . قال تعالى : ﴿ **الذى يؤت ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى** ﴾[٤٠] .

وغلظ الإسلام الإهمال في أداء الواجبات الاجتماعية واعتبرها إهمالاً في الواجبات نحو الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **إن الله يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني . قال : يارب وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدى فلان مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ؟. يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني . قال : يارب كيف أطعمك وأنت**

رب العالمين . قال : أما علمت أنه قد استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه ؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي ؟. يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يارب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استسقاك عبدى فلان فلم تسقه . أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي »[٤١].

(جـ) الواجبات نحو العمل :

يهدف أداء هذه الواجبات إلى إشباع الحاجة إلى الإنجاز والتفوق والشعور بالكفاءة ، والاستمتاع بخبرات النجاح ، والحصول على الأجر والمكافآت والترقي . فالعمل الجاد وسيلة الإنسان لتعمير الأرض ، وزيادة الإنتاج ، وإشباع الحاجات ، وتحسين الحياة (Johns, etal, 1976) . ومن واجبات الإنسان نحو العمل الآتى :

١ – حسن اختيار العمل ، باستشارة المرشدين المهنيين في المدرسة والجامعة ومراكز الإرشاد عند اتخاذ قراره في هذا المجال . فاختيار العمل غدا علماً وفناً ، له علومه وأداواته وتقنياته .

٢ – الحصول على اكتساب المهارات والخبرات ، وتنمية القدرات والمعلومات التى تساعد على حسن أداء العمل ، والإبداع فيه . فكل شخص مسئول عن الارتقاء بعمله ، وزيادة إنتاجه ، والإبتكار فيه . ويخطىء من يحسن في أداء واجبات عمله الخاص ، ويهمل في أداء عمله الحكومي فأمانة العمل واحدة ، والإخلاص فيه واجب في كل الأحوال والأوقات ، لا فرق في ذلك بين عمل حكومى أو غير حكومي . ويخطىء من يلتحق بدورة تدريبية ولا ينتظم في حضورها ، ويضيع وقتها ، فحضور التدريب واجب وجب أداؤه ، لأن التدريب أفضل وسيلة لتنمية المهارات ، وزيادة الخبرات ، وتجديد المعلومات في العمل .

٣ – المحافظة على وقت العمل ، والالتزام بمواعيد الحضور والانصراف ، واحترام الوقت ، وعدم إضاعته في غير مسئوليات العمل . فوقت العمل وأدواته وخاماته وأمواله أمانة عند من يعمل فيه ، سواء حصل على حقوقه كاملة أو منقوصة ،في حضور صاحب العمل أو في غيابه ، وسواء كانت أموال العمل حكومية أو غير حكومية . فكل شخص مسئول عن أداء أمانته ، حتى يكون من المكرمين الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون »[٤٢] .

(د) الواجبات نحو الله :

ويهدف أداء هذه الواجبات إلى إشباع الحاجة إلى الدين ، وتنمية الإيمان بعمل ما يرضى الله . وتتلخص الواجبات في الآتى :

١ – الإيمان بالله ولا نشرك به أحدا .

٢ – طاعته في عمل ما أمر به من عبادات ومعاملات .

٣ – الابتعاد عما نهى عنه من الفواحش ما ظهر منها وما بطن .

٤ – التوبة من الأخطاء والمعاصي التي نقع فيها فالإنسان ليس معصوماً .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « **هل تدرى ما حق الله على العباد** . قلت : الله ورسوله أعلم . قال : **فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئا** . ثم قال : **هل تدرى ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟**. قلت : الله ورسوله أعلم . قال : **لا يعذبهم** »[٤٣].

وقد جعل الله طاعته في عمل ما أمر به من واجبات نحو النفس والناس والعمل والأسرة ، ونهى سبحانه عن كل ما يؤذى الفرد والجماعة ، ويفسد الحياة . وهذا يعني أن الإسلام جعل أداء الواجبات في الحياة اليومية الدنيوية حقوقاً لله على العباد ، وأثاب عليها « **ففي بضع أحدكم صدقة** » « **واللقمة تضعها في فم زوجتك صدقة** » واجتهادك في العمل وتحصيل العلم وقضاء حوائج الناس عبادة (مرسى ، ١٩٨٧) .

سيكلوجية مجاهدة النفس :

وتتضمن مجاهدة النفس في عمل الواجبات وترك الانحرافات في المجالات الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية عمليتين رئيسيتين : تنشيط أفكار ومشاعر عمل الواجبات بإنفاذها ، والتعود على أدائها ، وإضعاف أفكار ومشاعر عمل الانحرافات ، أو التقاعس عن الواجبات ، بعدم التجاوب معها فتخبو وتنطفىء . وتقوم هاتان العمليتان على الأسس الآتية :

١ – **معرفة النفس** : وقدراتها وميولها وطموحاتها ودوافعها ، وتبصيرها بواجباتها وحقوقها وسلوكياتها ، وجوانب الضعف والقوة فيها . فمعرفة الإنسان بنفسه ، تجعله قادراً على تقبلها ، والتعامل معها بواقعية ، وتوجيهها إلى عمل ما يزكيها وينفعها ، وإبعادها عما يفسدها ، وتكليفها ما تقدر عليه .

لذا يسعى المرشدون التربويون والمهنيون والمعالجون النفسيون في عمليات الإرشاد والعلاج ، إلى تنمية معرفة الفرد بنفسه . فمعرفة النفس – كما قال الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتي – تساعد على ضبط شهواتها وأهوائها ، ووقايتها من الغواية والانحراف ، وتوجيهها إلى الطريق القويم ، طريق الإيمان والعمل الصالح ، مما يهيىء صاحبها للحياة الآمنة والسعادة في الدنيا والآخرة (نجاتي ١٩٨٠ : ١٩) .

٢ – **الإخلاص في أداء الواجبات** : فالإخلاص عملية نفسية تنشط أفكار ومشاعر الصدق في العمل ، والاستمتاع بأدائه ، والرضا به ، وتدفع إلى الدقة والتفوق .

والفرق بين الرياء والإخلاص في أداء العمل ، يكمن في الدافع لإتقان العمل ، والحاجة إلى المراقبة . فالمرائي يعمل واجباته رغبة في الأجر والمديح والثناء ، أو خوفاً من العقاب والذم والتوبيخ . فإذا أُعطِي اجتهد وإذ مُنِعَ تقاعس ، وإذا شعر بالخوف من العقاب نشط في الأداء ، وإذا أمن العقاب تراخى وأهمل . فالرياء عملية نفسية تتضمن أفكار ومشاعر الكذب ، والنفاق ، وعدم الثقة في النفس والناس . والمرائي لا يعمل من نفسه ، فهو في حاجة إلى مراقبة من الناس ومتابعتهم .

أما المخلص في أداء واجباته ، فيعمل من أجل العمل ، ويحب العطاء من أجل العطاء ، ويقوم بواجباته إذا كان وحده أو مع الناس ، ويؤديها سواء حصل على الثواب أو مُنِعَه . فهو يعمل من نفسه ، ولا يحتاج إلى مراقبة من الناس ومتابعة منهم . وهذا يجعل الإخلاص روح العمل ، ومصدر الدقة فيه ، ومنبع التفوق والابتكار فيه .

وتضع كل مهنة أخلاقيات تحكم سلوكيات العاملين فيها ، وتلزمهم بالإخلاص في العمل حباً فيه ، ورغبة في العطاء . وتترك المراقبة في العمل لضمير العامل ، وتمسكه بأخلاقيات مهنته . وتلزم بعض المهن العاملين الجدد فيها ، أداء قسم الإخلاص في أداء واجبات العمل في كل الأحوال ، مثل القسم الذى يؤديه الوزراء ، ووكلاء الوزارات والقضاة والضباط ، والأطباء وغيرهم . ويعتبر هذا القسم رقيبا وملزماً للعامل على الإخلاص في عمله ، ومن يحنث في هذا القسم فقد خان شرف المهنة ، وتعدى على أخلاقياتها .

أما الإسلام فقد أمر بالإخلاص في العمل لهدف أسمى من شرف المهنة ، وأرقى من أخلاقياتها ، فحث كل شخص على أداء واجباته بدقة ، ابتغاء مرضاة الله ، وطلب منه أن يتعهد نيته ، ويجعل قصده من أداء واجباته نحو نفسه والناس والعمل والأسرة

طاعة الله وتقرباً إليه ، فيكون إخلاصه فيها أقوى وأشد ، فيتقن عمله ، ويحافظ على وقته ؛ لأن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يُتقنه . ويُحسن إلى الناس ولا ينتظر منهم جزاء ؛ لأنه يحسن إليهم لوجه الله لا يريد منهم جزاء ولا شكورا .

فالإخلاص عندما يكون لشرف المهنة وأخلاقياتها ، لا يخلو من رياء ونفاق ، ولا تسلم النوايا فيه من شوائب الغش والخداع ، فيخرج بعض العاملين على أخلاقيات مهنتهم ، ويحنثون في قسمهم ، ولا يحافظون على شرفها ، ولا يقومون بواجباتها من أنفسهم ، خاصة إذا أمنوا العقاب ، أو كان في تعديهم على أخلاقها مكافأة أكبر من أجورهم الرسمية . وهذا ما يجعل الإخلاص للمهنة وشرفها في حاجة إلى مراقبة الرؤساء للمرؤوسين في كل المستويات . فكثير من العاملين يحسنون العمل في حضور الرؤساء ، ويتقاعسون عنه في غيابهم . ويدرك الخبراء فى الإدارة أن الرقيب فى حاجة إلى رقيب ، وفى حاجة إلى من يساعده ،ويترتب على أخطاء الرقيب ومساعديه مساوىء كثيرة في العمل وفي المجتمع .

أما عندما يكون الإخلاص في العمل لله ، فإن العامل يعمل من نفسه ، ولا يحتاج إلى مراقبة من أحد ، لأنه يشعر بمراقبة الله له في كل مكان في السر والعلن ، ويخلص في أداء واجبات عمله ، وينتظر الثواب من الله في الدنيا والآخرة .

لذا كان من الضرورى إعطاء العمل إلى العامل صاحب الدين ، ففي اعتقاده بوجود إله – كما قال الأستاذ الدكتور عبد العزيز القوصي – يراقب ويتابع ويأمر وينهي ، ويحاسب على النوايا والسرائر ، وما يدفعه إلى الإخلاص في العمل ، فلا يتساهل مع نفسه في أداء واجب ، ولا يقف عندما يرضى الرؤساء والزملاء ، ويعمل واجباته في حضورهم أو غيابهم ، أثابوه أو منعوه ؛ لأن غايته في الحصول على الرضا والثواب من الله (القوصي ، ١٩٧٥ : ١٠٥) .

٣ – **تقويم الجهود ومحاسبة النفس أولاً بأول** ، وتصحيح مساراتها في أداء الواجبات ، فلا يجعل أداء واجب يمنعه من أداء الواجبات الأخرى . فلا تطغي واجبات العمل على واجبات الأسرة ، ولا تشغله واجباته نحو نفسه عن واجباته نحو الناس ، ولا يُفْرطُ في واجباته الجسمية ، ويُفَرِّط في واجباته الروحية .

ويتم تقويم الجهود ومحاسبة النفس في ضوء إمكاناتها وقدراتها ، والواجبات المطلوبة منها ، والظروف التي تحيط بها ، فلا نقسو عليها ، ولا نتساهل معها ، فإن تركت واجباً أو قصرت فيه ، ألزمناها بقضائه ، وإن أخطأت وعملت محرماً أو ممنوعاً أصلحناها ، وأرجعناها عن الخطأ . فالإنسان في عمله اليومي كالتاجر الذى يمسك بدفاتر محاسبة يومية وأسبوعية وشهرية وسنوية ، ليعرف مسارات تجارته ، ويقف على المكسب والخسارة ، حتى لا يفاجأ بخسارة فادحة ، لا يمكن تعويضها . فمحاسبة الإنسان لنفسه ، وتقويمه لجهوده ، يوقفه على جوانب القوة والضعف والإفراط والتفريط في واجباته ، فيصلح أمر نفسه قبل أن يحاسبه الآخرون على أخطائه في الدنيا ، وقبل أن يحاسبه الله عليها في الآخرة . قال سيدنا عمر رضى الله عنه : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسَبُوا ، وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم » .

٤ – **عدم الإصرار على الخطأ والرجوع عنه** : فعند تقويم الجهود ومحاسبة النفس قد نكون موفقين فنحمد الله ونشكره . فَبِهِ تتم الصالحات ، ونثابر في طريق النجاح . وقد نكون مقصرين في بعض الواجبات أو مرتكبين لبعض الأخطاء ، فنتوب عنها ونرجع عنها ، ونصلح ما ترتب عليها .

وتتضمن التوبة – كما قال الإمام الغزالي – علم وحال وفعل ، أى معرفة ووجدان ونزوع ، ففيها معرفة بالخطأ وأضراره ، وندم وأسف على فعله ، ورغبة وإرادة في تركه ، وعزم وإصرار على عدم العودة إليه ثانية . (الغزالى ، ١٩٨٦ : ٣٧) . فالتوبة عملية نفسية صحية يتم فيها التخلص من مشاعر الذنب ، وتحويل أفكار العجز والتشاؤم ، والحط من شأن الذات إلى أفكار ومشاعر كفاءة وتفاؤل ، ورفع من شأن الذات ، فيبعث في النفس تفاؤلاً ورضا ، وإقبالاً على الحياة ، ورغبة في الإصلاح وترك الأخطاء .

ويحرص المعالجون النفسيون على علاج مشاعر الذنب العصابي عند المجرمين والجانين والمضطربين نفسياً ، عن طريق تبصيرهم بأخطائهم وذنوبهم بموضوعية ، فلا يلومن أنفسهم لوماً زائداً ، ولا يبالغون في تحقيرها ، باعتبار أن أخطاءهم محتملة ، يمكن الإقلاع عنها والتخلص منها .

واهتم القساوسة بتشجيع المخطئين والمذنبين على الاعتراف في الكنيسة بذنوبهم ، والندم عليها ، وتركها وعدم العودة إليها ويعتبرون جلسات الاعتراف من عوامل تخفيف قلق الشعور بالذنب .

أما الإسلام فقد جعل التوبة من الخطأ كالصلاة ، فرض عين على كل مسلم ، ورغّب فيها ، وذم من يستكثر ذنوبه ويستعظمها ، ويقنط من رحمة الله . قال تعالى : **﴿ قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾**(٤٤) وقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **لو أخطأ أحدكم حتى ملأ ما بين السماء والأرض ثم تاب تاب الله عليه** »(٤٥) .

فباب التوبة من الخطأ مفتوح دائماً أمام المخطئين ، لكي يتوبوا ويتخلصوا من التوترات ومشاعر الذنب العصابي **neurotic feelings of guilt** التي تُظهر العصاب والذهان ، وقد تدفع إلى الانتحار .

والتوبة التي تعالج الذنوب ، وتخفف التوترات ، ليست كلمات تقال ، ولا حركات تؤدى ، لكنها إخلاص في النية على ترك الخطأ ، وإقلاع فورى عنه ، وعزم صادق على عدم العودة إليه . قال تعالى **﴿ الذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ﴾**(٤٦) .

وتتضمن التوبة النصوح ، وتحمل الإنسان مسئولية الأضرار التي لحقت الآخرين بسبب خطئه ، وتعويضهم عنها ، وطلب العفو منهم (الغزالى ، ١٩٨٦) . فتقبل المخطىء لمسئولياته ، وسعيه إلى إصلاحها ، تشعره بالكفاءة ، والرضا عن نفسه وعن الناس . أما إذا كان الخطأ في حق الله ، فيكفي تركه ، والندم عليه ، وعدم العودة إليه ، والاجتهاد في عمل ما يرضي الله الذى «**يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار ، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسىء الليل**»(٤٧) ، ويبدل سيئات التائب حسنات وهو الغفور الرحيم(٤٨) .

وقد عظم الإسلام التوبة ، ورفع من شأن التوابين ، وجعل توبتهم عملا تعبديا ، يحبه الله ، ويفرح به . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « **لله أفرح بتوبة عبده حين يتوب ، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة ، فانفلتت منه ، وعليها طعامه وشرابه ، فأيس منها ، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها . وقد أيس من راحلته فبينما هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده ، فأخذ بخطامها . ثم قال من شدة الفرح ، اللهم أنت عبدى وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح** »(٤٩) . وقد جعل الله باب التوبة

مفتوحاً أمام التائب ،مهما تعددت أخطاؤه ، وتكررت ذنوبه ، ففي كل مرة يفرح الله بتوبته لأن فيها اعتراف من التائب بوجود إله غفور . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **إن عبدا أذنب ذنبا . فقال : رب أذنبت ذنبا فاغفر لي . فقال ربه : عَلِمَ عبدى أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به ، غفرت لعبدى . ثم مكث ما شاء الله ثم أذنب ذنبا . فقال : رب ، أذنبت آخر فاغفره ، فقال : عِلّمِ عبدى أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به ؟ غفرت لعبدى . ثم مكث ما شاء الله ، ثم أذنب ذنبا فقال : رب ، أذنبت آخر فاغفره لي . فقال : عَلِمَ عبدى أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به ، غفرت لعبدى ثلاثا فليعمل ما شاء** »[٥٠] مادامت توبته توبة نصوحا .

الهوامـــش

(١) سورة آل عمران : آية ١٣٤ .
(٢) الترمـــذى .
(٣) سورة البقرة : آية ٢١٦ .
(٤) من حديث رواه الترمذى .
(٥) من حديث متفق عليه .
(٦) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام . رواه مسلم .
(٧) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام . رواه الترمذى .
(٨) سورة العنكبوت : الآية ٢ ، ٣ .
(٩) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام ، متفق عليه .
(١٠)سورة البقرة : الآية ١٥٥ – ١٥٧ .
(١١)من حديث رواه الشيخان .
(١٢)من حديث رواه البخارى .
(١٣)حديث في الجامع الصغير رواه الترمذى أيضاً .
(١٤)من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام . متفق عليه .
(١٥)رواه مسلـــم .
(١٦)سورة الإنسان : الآية ٨ ، ٩ .
(١٧)من حديث متفق عليه .
(١٨)مدارج السالكين ج٢ .
(١٩)رواه البخـــارى .
(٢٠)سورة آل عمران : الآية ١٣٤ .
(٢١)سورة فصلت : الآية ٣٤ .
(٢٢)رواه الطبرنى .
(٢٣)الصدق نوعان : صدق الأقوال وهو الإخبار بالحقيقة ويسمى بصدق اللسان . وصدق الأفعال وهو الإخلاص في العمل بحيث يتسق الظاهر مع الباطن .
(٢٤)ابن القيم : زاد المعاد في هدى خير العباد .

(٢٥) سورة الأحزاب : آية ٧٠ .
(٢٦) سورة محمد : آية ٢١ .
(٢٧) رواه الترمذي .
(٢٨) من حديث رواه مسلم .
(٢٩) رواه ابن أبي الدنيا .
(٣٠) رواه مالك .
(٣١) سورة الرعد : آية ٢٨ .
(٣٢) من حديث متفق عليه .
(٣٣) الترمــذى .
(٣٤) متفق عليــه .
(٣٥) رواه البخارى ومسلم .
(٣٦) رواه الترمــذى .
(٣٧) رواه البخــارى .
(٣٨) رواه البخــارى .
(٣٩) متفق عليــه .
(٤٠) سورة الليل : الآية ١٨ — ٢١ .
(٤١) رواه مسلــم .
(٤٢) من تفسير آيات ٣٢ ، ٣٥ من سورة المعارج .
(٤٣) من حديث متفق عليه .
(٤٤) سورة الزمر : ٥٣ .
(٤٥) رواه ابن ماجه .
(٤٦) سورة آل عمران : ١٣٥ — ١٣٦ .
(٤٧) من حديث رواه مسلم .
(٤٨) من تفسير آية ٧٠ من سورة الفرقان .
(٤٩) رواه مسلم .
(٥٠) رواه البخارى .

المراجـــع

ابن حزم ، على . كتاب الأخلاق والسير. مجموعة الروائع الإنسانية لانسكو ، السلسلة العربية . بيروت : اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، ١٩٦١ .

ابن القيم ، محمد بن أبي بكر . زاد الميعاد في هدى خير العباد. ج٣ مراجعة طه عبد الرؤف طه . القاهرة : مكتبة الحلبى ١٩٧٠م .

مدارج السالكين (ج٢) . بيروت : دار التراث ، ١٩٨٢ .

الروح . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢م (أ) .

رسالة فى أمراض القلوب . الرياض : دار طيبة ، ١٩٨٣م .

ابن مسكويه ، على أحمد بن محمد . تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . القاهرة : مكتبة صبيح ، ١٩٥٩ .

الغزالى ، أبو حامد . إحياء علوم الدين ج٣ . بيروت : دار المعرفة ، ١٩٦٧ .

الغزالى ، أبو حامد . التوبة . من إحياء علوم الدين . القاهرة ، ١٩٧٦ .

الغزالى ، محمد . خلق المسلم . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٤م .

القوصى ، عبد العزيز . أسس للصحة النفسية . القاهرة : النهضة المصرية ، ١٩٧٥م .

الكيلانى ، نجيب . قصة الإيدز . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٧ .

المقدسى ، أحمد عبد الرحمن بن قدامة . مختصر منهاج القاصدين . تحقيق شعيب عبد القادر القادر الأرنؤوط . دمشق البيان ، ١٩٧٨ .

برنهـــارت ، ك . علم النفس فى الحياة العملية . ترجمة إبراهيم عبد الله محيى (ط٣) بغداد : مطبعة العانى ، ١٩٦٧ .

عـــــزب . العلاج السلوكى . القاهرة : الأنجلو ، ١٩٨١ .

فرحان ، إسحاق أحمد .التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٣ .

كارنيجي ، دايل . **دع القلق وابدأ الحياة** (ترجمة) بيوت دار مكتبة الهلال ١٩٨٧ .

محمد ، محمد عودة ومرسى ، كمال إبراهيم : **الصحة النفسية في ضوء علم النفس** والإسلام (٢٧) . الكويت : دار القلم ١٩٨٦م .

مرسى، كمال إبراهيم، **تعريفات الصحة النفسية فى الإسلام وعلم النفس** . بحث نوقش فى مؤتمر ، إسلامية المعرفة (قضايا المنهجية والعلوم الإسلامية) الخرطوم ، بجمهورية السودان في يناير ١٩٨٧ وقُبل للنشر بمجلة كلية الشريعة بجامعة الكويت ، ١٩٨٨ .

نجاتى ، محمد عثمـــان **القرآن وعلم النفس** . القاهرة : دار الشريف ، ١٩٨٠ .

نجاتي ، محمد عثمان . مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف نشرة الطب الإسلامى ١٩٨٤م ، ٣(٥) ٥٠٧ - ٥١٨ .

Abou El-Azayem, G & Suef, M Comparative evaluation of the Voluntary **treatment of opium depengents. World islamic Association for Mental Health (WIAMH) Cairo, 1985 .**

Ammar, S. The role of physician to consolidate the islamic Values during his duty in tunisia 6 WIAMH) Frist International congress, 1985. 41 - 44 .

Baashet, T. A. The meaning of mental health. (WIAMH) First of International congress, 1985 : 12 - 17 .

Dicaprio, N. S. The good life models for a healthy personality . NeW Jersy : Prentic - Hall. 1976 .

Hoffnan. N. S. A New World of health. New York : Hill, 1977 .

Johns, E. B. Sutton. W.C & Cooly, B.A. Health for effectiva Living (6th ed.) New York : Mc Graw Hill Co . 1976 .

Maslow, A. H. **Motivation and personality (2nd ed)** . New York Harper & Row Publ . 19670 .

Pearsall, P. **Snper Immunity** . New York : Mc Gaw Hill CO., 1987 .

Sharif, M. Tahijjad (pre-dewn prayers) therapy in depression illness. WIAMH, First Internationai congress, 1985. 57 - 50 .

Williamson, R. C. **Marriage and famtily relations** (2nd ed.) New York : Wiley, 1972 .

الآراء النفسية عند الماوردى

أ.د. محمد عبدالظاهر الطيب

الماوردى وعصره وكتبه :

هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى المعروف بالماوردى (نسبة إلى بيع الماورد) ولد بالبصرة عام ٣٤٦هـ ونشأ بها ثم استوطن بغداد .

وهو من أعلام المسلمين فى القرن الخامس الهجرى (أبو الحسن البصرى ، ١٩٨١ ص٣) .

ولم يكن الماوردى من أسرة سليلة علم وأدب ، ولكن من أسرة تبيع ماء الورد ، فأنشأ نفسه بنفسه ، محباً للعلم والعلماء (محمد سليمان داود وآخر ١٩٧٨ ، ص ٣)

ولقد تميز عصره بضعف السلطة السياسية ، وسيطرة البويهيين على الحكم ، حيث عاثوا في الأرض فساداً ، يتلاعبون بالخلفاء العباسيين ، يسجنونهم ويعزلونهم ... وفي هذا الجو الذى شاع فيه الإرهاب السياسى تمتع الماوردى بتقدير من الخلفاء البوهيين ، يعتمدون عليه في المفاوضات السياسية لإصلاح ذات البين ، وتقريب وجهات النظر ، فيأخذون بآرائه يحترمون أحكامه . (المرجع السابق ص٤) .

وبعد عمر حافل امتد ستة وثمانين عاماً مات الماوردى فى ربيع الأول سنة ٤٥٠هـ (٢٦ مايو سنة ١٠٥٨م) .

ودفن بمقبرة باب حرب ببغداد . وترك لنا ذخراً من مؤلفاته فى مجالات متعددة :

١ – التفسير : النكت والعيون في تفسير القرآن الكريم .

٢ – الفقه : كتاب الحاوى .

٣ – إعلام النبوة .

٤ – السياسة :

أ – الأحكام السلطانية والولايات الدينية .

ب – تسهيل النظر وتعجيل الظفر .

جـ – نصيحة الملوك .

د – الوزارة .

٥ – الأدب والنحو :

أ – البغية العليا فى أدب الدين والدنيا .

ب - الأمثال والحكم .

جـ - العيون في اللغة.

(المرجع السابق ، ص ٢٤ - ٣٠) .

الإنســـان :

يرى الماوردى أن الإنسان مدنى بطبعه (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص ١٣٢) وهو في ذلك يتفق مع ما جاء فى كتاب أرسطو « السياسة » من أن « الطبع يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسى » (أرسطو ، د . ت ، ص ٩٧) ، ويتفق أيضاً مع ما ذكره ابن خلدون فى « المقدمة » (ابن خلدون ، ١٩٦٥ ، ص ٤٢٠) .

فالإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوانات ، فبعض الحيوانات تستقل بنفسها عن جنسها وأما الإنسان فمفتقر إلى جنسه ؛ لأنه اختص بكثرة الحاجة ، ويستند الماوردى لقوله تعالى :
﴿ وخلق الإنسان ضعيفا ﴾ [النساء : ٢٨].

ويرى الماوردى أن الطغيان يصير سمة فى الإنسان إذا استغلب ويستند فى ذلك إلى قول الله عز وجل : **﴿ كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ﴾** [العلق ، ٦ ، ٧]. فذل الحاجة ومهانة العجز يمنعانه من الطغيان ، ويدعو الماوردى إلى التوازن بين أمور الدنيا وأمور الدين ويدعو إلى الأخذ من الدنيا بنصيب ، ويستند إلى قوله تعالى : **﴿ فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب ﴾** [الشرح : ٧ ، ٨] . أى إذا فرغت من أمور دنياك ، فانصب في عبادة ربك . (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٣) .

ولقد أرهص الماوردى بما توصل إليه علماء النفس من أن الإنسان يتفاعل مع بيئته يؤثر فيها ويتأثر بها وأن العلاقة بينهما علاقة تفاعلية ، حيث يعتبر صلاح الدنيا من وجهين :
الوجه الأول : ما تنتظم به أمور الدنيا فى جملتها .
الوجه الثانى : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها .

فاستقامة وضع الناس فى الدنيا ، تستدعى صلاح الوجهين معاً ؛ لأن من صلح من الإفراد مع فساد الدنيا ، سيتعدى إليه فسادها . ومن فسد حاله مع صلاح الدنيا لم يجد لصلاحها لذة ؛ لأن الإنسان دنيا نفسه ، فلا يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه .

صلاح حال الدنيا :

وضع الماوردى ستة قواعد لصلاح حال الدنيا هى :

القاعدة الأولى : دين متبع ، فالدين يصرف النفوس عن أهوائها وشهواتها ، ورقيب على النفس فى خلواتها ، أى أنه الضمير الإنسانى .

القاعدة الثانية : سلطان قاهر : إن السلطان القاهر يجمع الأهواء والقلوب المختلفة ، ويقضى على الفتن الداخلية ، فالنفس الإنسانية ، طبعت على حب المغالبة والمنافسة ، فلابد من سلطان يردع المخطىء ويحافظ على الضعيف . ويحدد واجبات السلطان بأنها :

١ – حفظ الدين .

٢ – حراسة الدولة .

٣ – عمارة البلدان .

٤ – العدل فى الأموال من جهة الأخذ والعطاء .

٥ – إقامة المحاكم ورد المظالم .

٦ – إقامة الحدود .

٧ – اختيار العاملين بشرط أن يكونوا من أهل الكفاية .

القاعدة الثالثة : العدل الشامل : فالعدل يدعو إلى الألفة والطاعة وأمانة السلطان ، والعدل قد يكون من الإنسان مع من هو دونه ، كالسلطان مع الرعية ، فيحكم بينهم بالحق ، وقد يكون بإخلاص الطاعة وبذل النصرة ، وصدق الولاء ، كالرعية مع السلطان . وقد يكون مع الأكفاء ، وذلك بترك التطاول على الآخرين ، وكف الأذى عنهم .

القاعدة الرابعة : أمن عام : لكى تطمئن النفوس ، فيسكن البرىء ويأنس الضعيف وينطلق الناس إلى مصالحهم آمنين على نفوسهم وأموالهم وأهليهم .

القاعدة الخامسة : خصب دائم : يتسع لجميع الناس فى الأمة ، فيقل فى الناس الحسد وينتفى عنهم التباغض وتكثر المواساة .

القاعدة السادسة : الأمل الفسيح : يبعث الإنسان على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه فيترك السابق لِلّاحق السكن ، وأراضى الحرث ، فيكمل الثانى ما بدأ الأول عن عمارتها ، لتكون أحوال الدنيا على مر العصور منتظمة .

وبالمقارنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه الماوردى يتبين لنا أن الماوردى أضاف الخصب الدائم والأمن العام ، والأمل الفسيح وهى قواعد تبعث الحياة والوجود المستمر فى الدنيا ، فامتد فكره ليشمل صلاح الحاضر وصلاح المستقبل .

(محمد سليمان داود وآخر ، ١٩٧٨ ، ص ٢٣٠ - ٢٣٢) .

صلاح حال الإنسان :

اتجه الماوردى نحو الإنسان باعتباره اللبنة الأولى فى المجتمع ، وصلاحه أو فساده يؤثر فى نفسه ، ويؤثر فيمن حوله ، وحصر صلاح الإنسان فى ثلاث قواعد .

القاعدة الأولى : نفس مطيعة:ويقصد بالنفس المطيعة أمرين :

أحدهما : النصح ، وهو أن يرى الإنسان الحسن فيستحسنه ، ويرى القبيح فيستقبحه .

والثانى : الانقياد : وهى أن النفس تسرع إلى الرشد ، وتنتهى عن الغى . الإنسان إذا أطاعته نفسه ملكها . ومن لا يملك نفسه فإنه يعجز عن أن يملك غيره .

القاعدة الثانية : الألفة الجامعة : إن الإنسان إذا كان آلفاً مألوفاً ، انتصر بالألفة على أعدائه . وهناك قضية عامة وهى : أن الإنسان مقصود بالأذى ، وأنه محسود بالنعمة ، فبالألفة تسلم نعمته وتصفو حياته .

ويحصر الماوردى أسباب الألفة فى خمسة أمور : الدين ، والنسب ، والمصاهرة ، والمودة ، والبر .

وهو نفس ما ذهب إليه جلاسر Glasser (١٩٧٥) من أن الاندماج Involvement فى الحياة أو على الأقل مع شخص ما تهتم به وتقتنع بأنه مهتم بك . هذا الاندماج هو مفتاح إشباع الحاجات الأساسية .. فالطب النفسى ينبغى أن يهتم بحاجتين نفسيتين أساسيتين : الحاجة إلى أن يحِب المرء وأن يُحَب (يحبه الآخرون) . والحاجة إلى أن نشعر بأننا ذو قيمة بالنسبة لأنفسنا وبالنسبة للآخرين ، فمساعدة المرضى على إشباع هاتين الحاجتين هو دعامة وأساس العلاج بالواقع Reality Therapy (جلاسر Glasser ، ١٩٧٥) ويمتد الاندماج أو الحاجة إلى الحب عند جلاسر من الصداقة ماراً بالحب الأمومى والحب الأسرى والحب الزواجى ، وتدفعنا هذه الحاجة إلى النشاط المستمر ، بحثاً عن الإشباع . فنحن نحتاج إلى أن نحِب وأن نُحَب منذ مولدنا وحتى الشيخوخة ، وطوال حياتنا ، فإن صحتنا وسعادتنا

سوف تتوقف على قدرتنا على ذلك.وليس كافياً أن نحب فقط أو أن نسمح لأنفسنا بأن نُحَب فقط ، ولكن يلزم أن نفعل الأمرين . فعندما لا نستطيع أن نشبع حاجتنا الكلية للاندماج والحب ، فإننا سوف نعانى بالتأكيد وسوف نستجيب للعديد من الأعراض النفسية المألوفة ، ابتداء من عدم الارتياح الطفيف مروراً بالقلق والاكتئاب ، وحتى الانسحاب التام من العالم من حولنا . (محمد عبد الظاهر الطيب ، ١٩٨١ ، ص ١٠٤) .

ويشترط الماوردى فى اختبار الإخوان والأصدقاء ، أن يسبر المرء أحوالهم وأخلاقهم قبل اصطفائهم ويجعل مقياس الاختيار العقل الموفور والدين الذى يدفع صاحبه إلى عمل الخيرات ، وأن يكون محمود الأخلاق ، وأن يميل كل واحد منهما إلى صاحبه . ويرى الماوردى عدم الإكثار من الإخوان فإن من تتصف فيهم تلك الصفات قليل عددهم . ويرى الاعتدال فى عواطفه (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص ١٧٧) ويستند الماوردى فى ذلك إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم : « احبب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك يوماً ما ، وابغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوماً ما »[(١)] .

القاعدة الثانية : المادة الكافية : ويقصد بالمادة الكافية مكونات الاقتصاد من زراعة ، وإنتاج حيوانى ، وتجارة ، وصناعة باعتبار أن الإنسان فى حاجة مستمرة إلى طعام وشراب ويستند الماوردى فى ذلك إلى قوله تعالى : ﴿ **وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين** ﴾ [الأنبياء : ٨].

ويجعل الماوردى صناعة الفكر أشرف الصناعات وأدناها صناعة العمل ، باعتبار أن العمل نتيجة للفكر .

(محمد سليمان دواد وآخر ، ١٩٧٨ ، ٢٣٥) .

العقل عند الماوردى :

يرى الماوردى أن العقل هو أس الفضائل وينبوع الآداب وهو الذى جعله الله تعالى للدين أصلا وللدنيا عمادا ، فأوجب التكليف بكماله ، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم ، وتباين أغراضهم ومقاصدهم (أبو الحسن البصرى ، ١٩٨١ ص٦ – ٧) . وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لكل شيء دعامة ، ودعامة عمل المرء عقله ، فبقدر عقله تكون عبادته لربه أما سمعتم قول الفجار : ﴿**لو كنا نسمع**

أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير﴾[٢] وينتقد الماوردى القول بأن العقل جوهر[٣] لطيف بقوله : « إن القول بأنه جوهر لطيف[٤] فاسد من وجهين : أحدهما أن الجواهر متماثلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها ولو أوجب سائرها ما يوجبه بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله .

والثانى أن الجوهر يصح قيامه بذاته ، فلو كان العقل جوهراً ، لجاز أن يكون عقل بغير عاقل ، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل ، فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهراً . (المرجع السابق ص٩) .

ويرى الماوردى : أن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية ، وقسم العقل قسمين :
أحدهما : غريزى .
والثانى : مكتسب .

العقل الغريزى : يقوم بإدراك كل ما يقع عن طريق الحواس ، مثل المرئيات المدركة بالنظر بالإضافة إلى ما كان مبتدأ فى النفوس ، ويقصد بها المسلمات كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم . ومن المحال اجتماع الضدين .

العقل المكتسب : وهو نتيجة العقل الغريزى لأنه ينمو إذا استعمل وينقص إذا أهمل ونماؤه من جهتين :

أحدهما : كثرة استعماله وكثرة تجاربه .

والأخرى : فرط الذكاء ، فإذا امتزج بالعقل الغريزى صارت نتيجتهما نوع العقل المكتسب .

(أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص١٩ – ٢٢) .

« وهذا النوع من العلم لا يجوز أن ينتفى عن العاقل مع سلامة حاله وكمال عقله ، فإذا صار عالما بالمدركات الضرورية من هذين النوعين فهو كامل العقل وسمى العقل بذلك تشبيهاً بعقل الناقة ، لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت كما يمنع العقال الناقة من الشرود إذا نفرت . ولذلك قال عامر بن القيس : إذا عقلك عقلك عما لا ينبغى فأنت عاقل ، وقد جاءت السنة بما يؤيد هذا القول فى العقل إذ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « نور فى القلب يفرق به بين الحق والباطل » .

(أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ، ص ١٠ – ١١) .

ويقول الماوردى : « اختلف الناس فى العقل المكتسب ، إذا تناهى وزاد ، هل يكون فضيلة أم لا ، فقال قوم : لا يكون فضيلة لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين ، كما أن الخير متوسط بين رذيلتين ، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة .

وقال آخرون وهو أصلح القولين : زيادة العقل فضيلة لأن المكتسب غير محدود ، وإنما تكون الزيادة فيه زيادة علم بالأمور وحسن إصابة بالظنون » .
(المرجع السابق ، ص ١٦ - ٢٠) .

الدوافع الغريزية عند الماوردى :

ولقد أطلق عليها « الهوى » ويصف «الهوى » ، بأنه عن الخير صادّ ، وللعقل مضاد ، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ، ويظهر من الأفعال فضائحها ، ويجعل ستر المروءة منهوكاً ، ومدخل الشر مهتوكا ، قال عبد الله بن عباس بن عبد المطلب : « الهوى إله يعبد من دون الله ثم تلى ﴿ **أفرأيت من اتخذ إلهه هواه** ﴾ .

ويقول الماوردى : « ولما كان الهوى غالباً إلى سبيل المهالك مورداً ، جعل العقل عليه رقيباً مجاهداً ، يلاحظ عثرة غفلته ويدفع بادرة سطوته ، ويدفع خداع حيلته ، لأن سلطان الهوى قوى ، ومدخل فكره خفي . ومن هذين الوجهين يؤتى العاقل حتى تنفذ أحكام الهوى عليه ، أعنى بأحد الوجهين قوة سلطانه أو خفاء مكره .

الوجه الأول : هو أن يقوى سلطان الهوى بكثرة دواعيه حتى تستولى عليه غلبة الهوى والشهوات ، فيكل العقل عن دفعها ويضعف عن منعها ، مع وضوح قبحها فى العقل المقهور بها . وهذا يكون فى الأحداث أكثر وعلى الشباب أغلب ، لقوة شهواتهم ، وكثرة دواعى الهوى المتسلط عليهم » . (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ، ص ٢٥ - ٢٦) . وهذا ما يطلق عليه علم النفس الحديث قوة الدافع أو قوة الحاجة ويرى الماوردى « أن حسم ذلك يكون بأن يتدخل العقل فيشعر النفس العاصية بما في عواقب الهوى من شدة الضرر وقبح الأثر وتراكم الآثام . فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « حفت الجنة بالمكاره ، وحفت النار بالشهوات »(٥) فإذا انقادت النفس للعقل بما قد أشعرت من عواقب الهوى ، لم يلبث

الهوى أن يصير بالعقل مدحوراً وبالنفس مقهوراً ، ثم له الحظ الأقوى فى ثواب الخالق وثناء المخلوقين .

الوجه الثانى : فهو أن يخفى الهوى مكره حتى تتموه أفعاله على العقل فيتصور القبيح حسنا والضرر نفعا (وهو يطلق عليه علماء التحليل النفسى الحيل الدفاعية اللاشعورية وما ينتج عنها من تشوهات للإدراك) ويضيف الماوردى : وهذا يدعو إليه أحد سببين :

١ - إما أن يكون للنفس ميل إلى ذلك الشىء فيخفى عنها القبيح لحسن ظنها ، وتتصوره حسنا لشدة ميلها .

وهذا المعنى يرد عند بيرلز **Perls** صاحب اتجاه العلاج الجشطلتى **Gestalt Therapy** فى قوله : « إن فكرة الطيب والخبيث ، والصواب والخطأ هى دائماً مسألة حدود ، مسألة أى الجانبين أتبع » (بيرلز **Perls** ، ١٩٧٠) .

يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « حبك الشىء يعمى ويصم[٦] » . ويقول على رضى الله عنه : الهوى عمى .

٢ - **وأما السبب الثانى : فهو استثقال الفكر فى تمييز ما اشتبه ، وطلب الراحة فى اتباع** ما يسهل حتى يظن أن ذلك أوفق أمريه وأحمد حاليه ، اغتراراً بأن الأسهل محمود والأعسر مذموم .

وحسم السبب الأول : أن يجعل المرء فكر قلبه (العقل) حكماً على نظر عينه ، فإن العين رائدة الشهوة ، والشهوة من دواعى الهوى ، والقلب رائد الحق ، والحق من دواعى العقل .

وحسم السبب الثانى : إذا ما أشكل على المرء أمران اجتنب أحبهما إليه وترك أسهلهما عليه .

التعلم عند الماوردى :

« اعلم أن العلم أشرف ما رغب فيه الراغب وأفضل ما طلب وجد فيه الطالب وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب ؛ لأن شرفه يتم على صاحبه ، وفضله ينمى عند طالبه قال تعالى : **﴿ قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾** فمنع سبحانه المساواة بين العالم والجاهل لما قد خص به العالم من فضيلة العلم » (أبو الحسن الماوردى ١٩٨١ ، ص ٣٢)

وقد قيل لأحد الحكماء : العلم أفضل من المال ؟ فقال : بل العلم . قيل : فما بالنا نرى العلماء على أبواب الأغنياء ولا نكاد نرى الأغنياء على أبواب العلماء ، فقال ذلك لمعرفة العلماء بمنفعة المال ، وجهل الأغنياء بفضل العلم . وقد قيل لأحد الحكماء : لم لا يجتمع العلم والمال فقال : لعز الكمال . (المرجع السابق ص ٣٦ - ٣٧) .

* وربما امتنع الإنسان من طلب العلم لكبر سنه ، واستحيائه من تقصيره فى صغره ، أن يتعلم فى كبره ، فرضى بالجهل أن يكون موسوماً له وآثره على العلم أن يصير مبتدئاً به ، وهذا من خدع الجهل وغرور الكسل .

* وربما امتنع عن طلب العلم لتعذر المادة ، وشغله اكتسابها عن التماس العلم ، وهذا وإن كان أعذر من غيره ، مع أنه قلما يكون ذلك إلا عند ذى شره وعيب وشهوة مستعبدة . فينبغى أن يصرف للعلم حظاً من زمانه فليس كل الزمان زمان اكتساب .

* وربما منعه من طلب العلم ما يظنه من صعوبته ، وبعد غايته ، ويخشى من قلة ذهنه ، وبعد فطنته . وهذا الظن اعتذار ذوى النقص ، وخيفة أهل العجز ؛ لأن الإخبار قبل الاختبار جهل ، والخشية قبل الابتلاء عجز .

(المرجع السابق ، ص ٤٥) .

دوافع التعلم :

« واعلم أن لكل مطلوب باعثا ، والباعث على المطلوب شيئان ، رغبة ورهبة . فليكن طالب العلم ، راغباً ، راهباً .

* أما الرغبة ففى ثواب الله تعالى لطالبى مرضاته وحافظى مفترضاته .

* وأما الرهبة فمن عقاب الله تعالى لتاركى أوامره ، ومهملى زواجره ، فإذا اجتمعت الرغبة والرهبة أدتا إلى كنه العلم وحقيقة الزهد ؛ لأن الرغبة أقوى الباعثين على العلم ، والرهبة أقوى السببين فى الزهد .

(المرجع السابق ، ص ٥٢) .

وهذا هو نفس ما يقول به علم النفس الحديث من أهمية الثواب والعقاب فى التعلم ومن أن الثواب أكثر فعالية من العقاب .

شروط التعلم :

يشترط الماوردى فى طالب العلم : العقل والذكاء والفطنة ، وأن يكون لديه من الفراغ ما يعينه على الاستيعاب وليس لديه من الأمراض والهموم ما يمنعه عن طلب العلم ، وأن يوهب طول العمر ، حتى ينتهى إلى مراتب الكمال .

وينهى العلماء عن العجب بالنفس ، ويدعوهم إلى التواضع .

(محمد سليمان داود وآخر ، ١٩٧٨ ص ٢٢٥) .

ويرى الماوردى أن للعلوم أوائل تؤدى إلى أواخرها ، ومداخل تفضى إلى حقائقها فليبتدىء طالب العلم بأوائلها ، لينتهى إلى أواخرها ، وبمداخلها ليفضى إلى حقائقها . ولا يطلب الآخر قبل الأول ، والحقيقة قبل المدخل ؛ لأن البناء من غير أس لا يبنى ، والثمر من غير غرس لا يجنى .

(أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ص ٥٣) .

ويشير الماوردى إلى موضوع بالغ الأهمية فى التعلم وهو الدوافع النفسية التى تدفع الفرد إلى تعلم موضوع بعينه أو اختيار تخصص معين فيقول : « قد يكون فى النفس أغراض تختص بنوع من العلم فيدعوه الغرض إلى قصد ذلك النوع ، ويعدل عن مقدماته ، كرجل يؤثر القضاء ويتصدر للحكم ، فيقصد من علم الفقه إلى أدب القاضى وما يتعلق به من الدعوى والبينات . (المرجع السابق ، ص ٥٣) .

ويورد الماوردى تسعة شروط يتوفر بها علم الطالب :

١ - العقل الذى يدرك به حقائق الأمور .
٢ - الفطنة التى يتصور بها غوامض العلوم .
٣ - الذكاء الذى يستقر به حفظ ما تصوره وفهم ما علمه .
٤ - الشهوة التى يدوم بها الطلب ولا يسرع إليها الملل .
٥ - الاكتفاء بمادة تغنيه عن الطلب .
٦ - الفراغ الذى يكون معه التوفر ، ويحصل به الاستكثار .
٧ - عدم القواطع المذهلة من هموم وأشغال وأمراض .
٨ - طول العمر واتساع المدة ، لينتهى بالاستكثار إلى مراتب الكمال .
٩ - الظفر بعالم سمح بعلمه ، متأن فى تعليمه .

(أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ص ٧٦ - ٧٧) .

التذكر والحفظ :

كل كلام مستعمل ، فهو يجمع : لفظاً مسموعاً ، ومعنى مفهوماً :

ـــ فاللفظ كلام يعقل بالسمع .

ـــ والمعنى تحت اللفظ يفهم بالقلب .

وقد قال بعض الحكماء : العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه :

ـــ قلب مفكر .

ـــ ولسان معبر .

ـــ وبيان مصور .

فإذا أعقل الكلام بسمعه فهم معانيه بقلبه ، وإذا فهم المعانى ، سقط عنه كلفة استخراجها ، وبقي عليه معاناة حفظها واستقرارها لأن المعانى شوارد تضل بالإغفال والعلوم وحشية تنفر بالإرسال .

فإذا حفظها بعد الفهم أنست ، وإذا ذكرها بعد الأنس رست .

وقد قال بعض العلماء : من أكثر المذاكرة لم ينس ما علم واستفاد ما لم يعلم .

(المرجع السابق ص ٥٩) .

صعوبات التعلم والتغلب عليها : (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ، ص ٥٩ – ٧٥) .

يقسم الماوردى صعوبات التعلم إلى قسمين :

أ – صعوبة الفهم .

ب – صعوبة الحفظ .

ويرجعه إلى أسباب ثلاثة :

١ – إما أن يكون لعلة فى الكلام المترجم .

٢ – وإما أن يكون لعلة فى المعنى المستودع .

٣ – وإما أن يكون لعلة فى السامع المستخرج .

أولاً : فإذا كان السبب المانع من فهم المعانى لعلة فى الكلام المترجم عنها لم يخل ذلك من ثلاثة أحوال :

أ – أن يكون لتقصير اللفظ عن المعنى . وهذا يكون من أحد وجهين :

ـــ إما من عى المتكلم .

ـ وإما من بلادته وقلة فهمه .

ب – أن يكون لزيادة اللفظ على المعنى ، فتصير الزيادة علة مانعة من فهم المقصود منه ، وهذا قد يكون من أحد وجهين :

ـ إما من كثرة كلام المتحدث .

ـ وإما لسوء ظنه بفهم سامعه .

جـ – أن يكون لمواضعه (رمزية) يقصدها المتكلم بكلامه ، فإذا لم يعرفها السامع لم يفهم معانيها .

ثانياً : وإذا كان السبب المانع من فهم سامع لعلة فى المعنى المستودع ، فلا يخلو حال المعنى من ثلاثة أقسام :

أ – أن يكون مستقلاً بنفسه وهو نوعان :

ـ جلى وهو يسبق إلى فهم متصور من أول وهلة .

ـ خفى ويحتاج فى إدراكه إلى زيادة تأمل وفضل معاناة ، لينجلى عما أخفى .

ب – أن يكون مقدمة لغيره وهو نوعان :

ـ أن تقوم المقدمة بنفسها وإن تعدت إلى غيرها ، فتكون كالمستقل بنفسه فى تصوره وفهمه ، وإن كان مستدعياً لنتيجته .

ـ أن يكون مفتقراً إلى نتيجته ، فيتعذر فهم المقدمة إلا بما يتبعها من النتيجة ؛ لأنها تكون بعضا ، وتبعيض المعنى ، أشكل له ، وبعضه لا يغني عن كله .

جـ – أن يكون نتيجة لغيره :

فهو لا يدرك إلا بأدلة ، ولا يتصور على حقيقته ، إلا بمقدمته والاشتغال به قبل المقدمة عناء ، وإتعاب الفكر فى استنباطه قبل قاعدته أذى .

ثالثاً : وإذا كان السبب المانع من الفهم لعلة فى المستمع ، فلذلك نوعان :

أ – من ذاته ويتنوع نوعين :

ـ ما كان مانعاً من تصور المعنى وفهمه : وهو البلادة وقلة الفطنة وهو الداء الذى لا يبرأ منه .

ـ ما كان مانعاً من حفظه بعد تصوره وفهمه : وهو النسيان الحادث عن غفلة التقصير وإهمال التوانى ، وينبغى لمن بلى به أن يسدرك تقصيره بكثرة الدرس ، ويوقظ غفلته بإدامة النظر فقد قيل: لن يدرك العلم من لا يطيل درسه ويكد نفسه .

ـــ وربما استثقل المتعلم الدرس والحفظ واتكل بعد فهم المعانى على الرجوع إلى الكتب والمطالعة فيها عند الحاجة ، فلا يكون إلا كمن أطلق ما صَادَهُ ، ثقة بالقدرة عليه بعد الامتناع منه ، فلا تعقبه الثقة إلا خجلاً ، والتفريط إلا ندماً ، وهذه حال قد يدعو إليها أحد ثلاثة أشياء :

١ – الضجر من معاناة الحفظ .

٢ – طول الأمل فى التوفر عليه عند نشاطه .

٣ – فساد الرأى فى عزيمته .

وليس يعلم أن الضجور خائب وأن طويل الأمل مغرورٌ وأن فاسد الرأى مصاب . والعرب تقول في أمثالها : حرف فى قلبك خير من ألف فى كتبك . وقالوا : لا خير فى علم لا يعبر معك الوادى ، ولا يعمر بك النادى .

ـــ وربما اعتنى المتعلم بالحفظ من غير تصور ولا فهم ، حتى يصير حافظاً لألفاظ المعانى ، مداوماً على تلاوتها ، وهو لا يتصورها ، ولا يفهم ما تضمنته . يروى بغير روية ، ويخبر عن غير خبرة ، فهو كالكتاب الذى لا يدفع شبهة ولا يؤخذ حجة .

ـــ وربما اعتمد على حفظه ، وتصوره ، وأغفل تقييد العلم فى كتبه ، ثقة بما استقر فى ذهنه . وهذا خطأ منه ؛ لأن الشك معترض ، والنسيان **طارىء** وقد روى أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قيدوا العلم بالكتاب »[(٧)] .

وروى أن رجلاً شكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم النسيان فقال له : استعمل يدك أى اكتب حتى ترجع إذا نسيت إلى ما كتبت . وقال الخليل بن أحمد : اجعل ما فى الكتب رأس المال ، وما فى قلبك النفقة .

ب – طارىء عليه : أى أفكار تعارض الخاطر ، فتذهل عن تصور المعنى ، وهذا سبب قلَّما يخلو منه أحد ، ولاسيما من انبسطت آماله ، واتسعت أمانيه . وقد يقل فيمن لم يكن له فى غير العلم حاجة وتعلق ، ولا فيما سواه همة . فإن طرأت على الإنسان لم يقدر على مكابرة نفسه على الفهم ، وغلَبَهُ قلبه على التصور لأن القلب مع الإكراه أشد نفوراً ، وأبعد قبولا .

وقال بعض الحكماء : إن لهذه القلوب تنافراً كتنافر الوحش ، فتألفوها بالاقتصاد فى التعليم ، والتوسط فى التقديم ، لتحسن طاعتها ، ويدوم نشاطها . ويضيف الماوردى سبباً آخر يمنع من معرفة الكلام وفهم معانيه ولكنهَ لا يدخل فى جملة الأسباب وإن كان لا يجوز إغفاله وهو الخط ؛ لأن من الكلام ما كان مسموعاً لا يحتاج فى فهمه

إلى تأمل الخط به ، والمانع من فهمه هو ما ذكرنا من أقسامه ومنه ما كان مستودعاً بالخط ، محفوظاً بالكتاب ، مأخوذاً بالاستخراج فكان الخط حافظاً له ، ومعبراً عنه . تقول العرب : « الخط أحد اللسانين ، وحسنه إحدى الفصاحتين » .

.... هذه جملة كافية فى الإبانة عن الأسباب المانعة من فهم الكلام ومعرفة معانيه لفظاً كان أو خطا .

فينبغى لطالب العلم أن يكشف عن الأسباب المانعة فى فهم المعنى ليسهل عليه الوصول إليه[٨] ثم يكون بعد ذلك سائسا لنفسه ، مدبرا لها فى حال تعلمه فإن للنفس نفوراً يفضى إلى تقصير ، ووفورًا يؤول إلى سرف وقيادها عسر .

التربية وتعديل السلوك :

يرى الماوردى أن النفس الإنسانية لا تنقاد إلا إلى الأحسن بالطبع ، وإن كان كل مجتمع له أخلاقه التى تواضع عليها ، ولا يمكن أن يترك تأديب النفس لعقل صاحبه ، فلابد من التهذيب والتأديب ، فالإنسان فى حاجة إلى التوجيه والإرشاد ، عند نشأته وعند الكبر . (محمد سليمان داود وآخر ، ١٩٧٨ ص ٢٣٥ – ٢٤٠) .

ويقسم الماوردي الأدب اللازم للإنسان عند نشأته وكبره إلى :

١ – أدب مواضعة واصطلاح : وهو ما اتفق عليه اصطلاح العقلاء واستحسنوه ، وليس لهذا الاصطلاح تعليل أو دليل ، كتواضعهم واتفاقهم على هيئات اللباس ، وإذا خرج إنسان على تلك المواضعات ، فإنه يتعرض للذم .

٢ – أدب الرياضة والاستصلاح : وهو ما اتفق العقلاء على صلاحه أو فساده ، ولهم فيه دليل وتعليل ، ويستند إلى قوله تعالى : ﴿ **فألهمها فجورها وتقواها** ﴾ [الشمس : ٨].

أولاً : أدب المواضعة والاصطلاح :

ويورد الماوردى فيه سبع خصائص :

١ – الكلام والصمت :

إن الكلام يعبر عن مكنونات الضمائر ، وإذا تكلم المرء لا يقدر على استرجاع ما قال ، فلذا يجب الإقلال منه ، أو الإمساك عنه (الصمت) ويستند الماوردى لقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ : « أنت سالم ما سكت ، فإذا تكلمت ، فعليك أو لك » .

ويشترط الماوردى للكلام أربعة شروط :

أ – أن يكون الكلام لداع يدعو إليه اجتلاب نفع أو دفع ضرر .

ب – أن يأتى به فى موضعه .

جـ – أن يقتصر منه قدر حاجته .

د – أن يتخير اللفظ الذى يتكلم به .

٢ – الصبر والجزع :

يقول الماوردى : أن الصبر على الملمات ، والرفق عند النوازل ، من حسن التوفيق وأمارات السعادة .

ويقسم الصبر إلى ستة أنواع :

أ – الصبر على امتثال ما أمر الله تعالى به ، والانتهاء عما نهى الله عنه .

ب – الصبر على المصائب والحوادث المؤلمة . وأجدر الأمور بالصبر: هو ما لا يجد الإنسان إلى دفعه من سبيل .

جـ – الصبر على ما فات إدراكه من أمر كان المرء يتمناه ويسعد به فى مستقبله .

د – الصبر فيما يخشى حدوثه من رهبة يخافها . ويذهب الماوردى إلى أن أكثر الهموم كاذبة ، فلا تتعجل هماً لم يأت .

هـ – الصبر فيما يتوقعه من رغبة يرجوها ، ونعمة يأمل فيها : فإنه إن لم يصبر انسدت عليه طرق تحقيق تلك الرغبة ،وإن صبر فإنه سيعرف الوسيلة لتحقيق ما يريد .

و – الصبر على ما نزل من مكروه : حتى تتفتح له وجوه الآراء ، وإن لم يصبر اشتد عليه الجزع ، وأصبح سريع الهموم والأحزان وفريسة لها .

ويعرض الماوردى أساليب وطرق تسهيل المصائب :

– أن نعلم أن كل شىء فى هذه الدنيا إلى فناء ، وليس فى الدنيا حال تدوم ، ولا لمخلوق بقاء فيها .

– أن الشدائد ستنجلى يوماً ما ، وأنها تتقدر بأوقات محدودة .

– أن الجزع لن يعجل بنهايتها بل سيزيد من وقعها على النفس .

– أن يعلم المرء أن هناك أعظم من مصيبته ، وأشد من بلائه .

– أن يذكر المرء أصحاب المصائب ، وسيجد ما يخفف حزنه .

– أن يعلم أن النعمة لا تستقر على حال وأنها لا محالة زائلة ، وأن من بلغ غاية ما يحب ، فليتوقع غاية ما يكره ، لأن الدنيا تنتقل من إنسان إلى إنسان وأنها لا تدوم على حال .

والماوردى هنا يرهص بفكرة العلاج العقلانى الانفعالى الذى توصل إليه إليس Ellis (١٩٧٧) حيث يقوم هذا العلاج على تغيير الأفكار غير العقلانية التى تسيطر على الفرد ومهاجمتها وإحلال أفكار عقلانية تبعث على الطمأنينة محل الأفكار غير العقلانية .

٣ - المشـــورة :

يجعل الماوردى من الحزم مشورة أصحاب الرأى الناصح . ووصف من يستشار بصفات هى : العقل الكامل وكثرة التجارب ، وأن يكون ذا دين وتقوى ، وأن يكون ناصحاً ودوداً ، وأن يكون سليم الفكر من الهم والغم .

٤ - كتمـــان الســر :

إن فضل كتمان السر من أسباب النجاح ، وإذا كان لابد من مطالعة صديق على السر فيجب أن يكون المتدين ، العاقل ، الناصح ، الودود ، الكتوم .

٥ - المـــزاح والضحـك :

إن المزاح يذهب الهيبة والبهاء ، ويجرىء عليه الغوغاء والسفهاء ، والعاقل هو الذى يلجأ إلى لطيف المزاح ، ليأنس به الأصحاب ، وليزيل بالمزاح ما طرأ من الهم والسقم .

٦ - الطيرة والفأل :

ليس من شىء أضر بالرأى والتدبير من اعتقاد الطيرة فمن ظن أن خوار بقرة ، أو نعق غراب ، يرد قضاء أو يدفع مقدوراً ، فقد جهل . أما الفأل فإنه يقوى العزم ، ويبعث على الخير .

٧ - المـــروءة :

هى مراعاة الأحوال إلى أن تكون النفس على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد ، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق ويرى الماوردى أن الداعى لها أمران : هما علو الهمة ، وشرف النفس .

(أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص ٣٠٣ - ٣٠٧) .

ثانياً : أدب الرياضة والاستصلاح :

عرض الماوردى خصائص من أدب الرياضة والاستصلاح هى :

١ - مجانبة الكبر والإعجاب :

ومن أسباب الكبر : علو اليد ، ونفوذ الأمر ، وقلة مخالطة الأكفاء .

ومن أسباب العجب : كثرة مديح المتقربين وإطراء المتملقين .

ويعالج الماوردى الكبر والعجب بأن يسترشد المرء بإخوان الصدق ، الذين هم أصفياء القلوب ، لينبهوه إلى مساوئه . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « المؤمن مرآة المؤمن ، إذا رأى فيه عيبا أصلحه »[9] .

٢ – حسن الخلق :

أن يكون الإنسان لين الجانب ، طلق الوجه ، قليل النفور ، ويذكر الماوردى من أسباب تغيير الخلق عند بعض الناس الولاية : أى تولى أمر الناس وقيادتهم وذلك فيمن فيهم لؤم طبع ، كما يؤثر فى الخلق : الغنى والفقر والعزل ، والهموم والأمراض وكبر السن .

٣ – الحياء :

وهو الزجر عن كل محذور ، ومن سلب الحياء ، فإنه يقدم على ما شاء وما يهوى ويقسم الماوردى الحياء إلى ثلاثة أقسام :

أ – حياء من الله .

ب – حياء من الناس .

جـ – حياء من النفس .

٤ – الحلم والغضب :

والحلم عكس الغضب ، وهو ضبط النفس عند هياج الغضب ، ومن أسباب الحلم : الرحمة بالجهال ، والقدرة على الانتصار ، والترفع عن السباب ، والاستهانة بالمسىء ، وقطع السباب .

ويرى الماوردى أن بعض الغضب محمود ، فإن من فقد الغضب فى الأشياء المغضبة ، فقد عدم من فضائل النفس : الشجاعة ، والأنفة والحمية ، والدفاع .

٥ – الصدق والكذب :

ويذكر الماوردى أربعة أسباب للصدق هى :

العقل – الدين – المروءة – حب الاشتهار بالصدق .

أما أسباب الكذب فهى :

اجتلاب النفع ، وأن يكون حديثه مستعذباً ، وأن يقصد بالكذب التشفى من عدوه ، وأن تكون دواعى الكذب قد ترادفت عليه حتى ألفها .

ويعرض الماوردى لنوع من الصدق يسميه (الصدق المذموم) لقيامه مقام الكذب فى القبح ، بل يزيد عليه فى الأذى والضرر وهو : الغيبة والنميمة والسعاية .

٦ - الحسـد والمنافسـة :

الحسد : شدة الأسى على الخيرات التى تكون للناس الأفاضل .

والمنافسة : طلب التشبه بالأفاضل من غير إدخال ضرر عليهم .

ويعالج الماوردى داء الحسد عن طريق اتباع الدين ، والرجوع إلى الله تعالى فى آدابه ، ولا يحاول المرء أن يغالب قضاء الله حتى لا يسقم جسده ، وتنخفض منزلته بين الناس . (محمد سليمان داود ١٩٨٧ ص ٢٣٥ - ٢٣٨) .

الهوامش

(١) أخرجه الترمذى نقلاً عن الشيبانى : تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول جـ٣ ص٢٢ . كما رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير :
الهيثمى : مجمع الزوائد جـ٨ ص٨٨ .

(٢) رواه فى الإحياء عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .

(٣) الجوهر : هو القائم بذاته الذى يأخذ محلا فى الفراغ .

(٤) لطيف : روحانى لا يشاهد بالإبصار كالألوان المحتاجة فى وجودها إلى أجسام تحل بها .

(٥) رواه الشيخان وأحمد بن حنبل والترمذى عن أنس .

(٦) رواه أبو داود والبخارى عن أبى الدرداء رضى الله عنه .

(٧) رواه الحكيم عن أنس ، والطبرانى والحاكم عن ابن عمرو بن العاص .

(٨) فإنه بمعرفة أسباب الأشياء وعللها يصل إلى تلافى ما شذ وصلاح ما فسد (أبو الحسن الماوردى ١٩٨١ ، ص ٥٩) .

(٩) رواه أبو داود عن أبى رفعة والعسكرى عن أبى هريرة.العجلونى : كشف الخفاء جـ٢ ص ٤٠٦ .

المراجــع

١ - ابن خلدون (١٩٦٥) مقدمة ابن خلدون ـ تحقيق على عبد الواحد واف . القاهرة : لجنة البيان العربى .

٢ - أبو الحسن الماوردى (١٩٨١) . أدب الدنيا والدين ـ شرح وتعليق محمد كريم راجح ـ القاهرة .

٣ - أبو الحسن الماوردى (١٩٧٣) أدب الدنيا والدين ـ تحقيق مصطفى السقا . ط٤ القاهرة : مطبعة الحلبى .

٤ - أرسطو (د . ت) السياسة . ترجمة أحمد لطفى السيد ـ القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر .

٥ - محمد سليمان داود وفؤاد عبد المنعم (١٩٧٨) الإمام أبو الحسن الماوردى ـ الإسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة .

٦ - محمد عبدالظاهر الطيب (١٩٨١) تيارات جديدة فى العلاج النفسى ط١ . القاهرة : دا المعارف .

7 - Ellis, Albert. (1977). Reason and emotion in psychotherapy. New jensy: the citadel press.

8 - Glasser, William (1975). Reality therapy : New Approach to Psychiatry. New york: harper colophon Books .

9 - Perls, Frederick (1970), Gestalt therapy verbatim, New york : Real people press.

منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس

أ.د. محمد عثمان نجاتى

الوضع الحالى لعلم النفس فى البلاد الإسلامية :

إن علم النفس ، وجميع العلوم الإنسانية الأخرى ، التى تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية ، هى علوم غربية فى فلسفتها ووجهتها ، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت فى مجتمعات غربية غير مسلمة ، لها أساليبها الخاصة فى الحياة والتفكير ، ولها فلسفتها الخاصة فى طبيعة الحياة ، وفى طبيعة الإنسان ورسالته فى الحياة وغايته منها ، ولها معاييرها الخاصة فى دور الدين فى حياة الإنسان .

ولا شك فى أن لهذه العوامل تأثيراً كبيراً فى توجيه الدراسات النفسية التى تجرى فى هذه المجتمعات ، فى الأغلب ، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان ، ورسالته فى الحياة ، وغايته منها ، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم . ولنذكر بعض الأمثلة القليلة لتوضيح هذه الفكرة[1] . إن اهتمام سيجمند فرويد ـ مثلاً ـ بالغريزة الجنسية فى دراسته لأسباب الأمراض النفسية إنما يرجع فى الأغلب ، إلى ثقافة العصر الذى عاش فيه ، والتى كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار ، وترى أنه يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاوم رغباته الجنسية وأن يكبتها . وكان لذلك أثره فى توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة بحيث فسر المرض النفسى على أنه ناشىء عن كبت الدافع الجنسى وقام فرويد بوضع نظرية فى الشخصية كان للنمو النفسى الجنسى دور أساسى وهام فيها . ومن الملاحظ أيضاً أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز فى العمل ، وتقويمها العظيم للتنافس والتفوق والنجاح قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات فى المجتمع الأمريكى حول الدوافع إلى الإنجاز ، ومستوى الطموح ، والتنافس . ويلاحظ أيضاً أن علماء النفس المحدثين فى المجتمعات الغربية تمشياً مع الاتجاه المادى الذى يغلب عَلى فلسفتهم فى الحياة ، يهملون أثر الدين والإيمان والنواحى الروحية فى الصحة النفسية ، ويركزون اهتمامهم فى دراسة مؤشرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعالية فى كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية ، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدنيوية ، ونجاحه فى عمله وفى حياته الزوجية . وهو يغفلون ما للدين والإيمان بالله تعالى من أهمية فى الصحة النفسية للإنسان ، وفى التخلص مما يعانيه الإنسان المعاصر فى الغرب من ضياع وقلق ، مما أدى إلى انتشار الجريمة ، والانتحار ، وإدمان المخدرات ، والإصابة بالأمراض النفسية والعقلية .

إن ثقافة المجتمع وقيمه ، وفلسفته فى الحياة ، وتصوره للإنسان وللكون ، ولرسالة الإنسان فى الحياة وغايته منها ، لا تؤثر فقط فى توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث ، وإنما تؤثر أيضاً فى تفسيره لنتائج هذه الدراسات . فالنزعة المادية التى تسيطر على الفكر الغربى تظهر بوضوح فى تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيراً مادياً بحتاً ، بل إن كثيراً من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلاً لفهم سلوك الإنسان ، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوى روحية تؤثر تأثيراً كبيراً على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه بحيث يصبح من غير المنطقى أن نفسر سلوك الإنسان على أساس نفس المبادىء المادية التى نفسر بها سلوك الحيوان . وقد قام بعض علماء النفس المحدثين فى السنوات الأخيرة — من المنتمين إلى مدرسة علم النفس الإنسانى — بنقد هذا المنهج التقليدى فى علم النفس ونادوا بضرورة دراسة السلوك الإنسانى مباشرة دون الحاجة إلى الاستعانة فى ذلك بدراسة سلوك الحيوان .وقد نادى بعضهم أيضاً مثل إبراهام ماسلو بضرورة الاهتمام بالنواحى الروحية فى دراسة سلوك الإنسان .

إن علم النفس ، والعلوم الإنسانية الأخرى ، التى تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية — لم تخضع للتحليل النقدى لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها ونظرياتها مع المبادىء الإسلامية . فقد نقلت مقررات هذه العلوم من الجامعات الغربية دون أدنى تمحيص أو تحليل لما تتضمنه من مسلمات وفروض ومفاهيم وقيم ، ودون أدنى تفكير فى مدى اتفاقها مع مبادئنا وقيمنا الإسلامية . ويرجع ذلك إلى أن علماءنا الذين تخصصوا فى هذه العلوم هم — فى الأغلب — علماء درسوا فى الجامعات الغربية ، وتتلمذوا على علماء غربيين . وهم — فى الأغلب أيضاً — يجهلون تراثهم الإسلامى — أو على الأقل — على غير إلمام دقيق به ؛ ولذلك فهم — فى غالبيتهم العظمى — عاجزون عن التحليل النقدى لنظريات هذه العلوم ، ولما تتضمنه من مسلمات وفروض على أساس مبادىء الإسلام لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها معها . وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء أحياناً إلى بعض نظريات هذه العلوم التى لا تتفق مع المبادىء الإسلامية ، فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادىء الإسلامية ، أو على الأقل ، لا تتعارض معها ؛ وذلك بسبب جهلهم بمبادىء الإسلام ، وبالتراث العلمى الإسلامى من جهة ، وبسبب عدم وجود دراسات حديثة مماثلة أجريت فى المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمات وفروض مستمدة من المبادىء الإسلامية ، أو على الأقل لا تتعارض معها من جهة أخرى .

إن هذا الوضع المؤسف لعلم النفس ، ولجميع العلوم الإنسانية الأخرى فى جامعاتنا الإسلامية ، يرجع إلى عديد من العوامل التاريخية والسياسية ، والاجتماعية . ولعل من « أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم وتشعيبه إلى شعبتين : شعبة علمانية (أو حديثة ، وشعبة إسلامية (أو تقليدية) . وقد أدى هذا النظام التعليمى إلى إبعاد كثير من شباب الأمة الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للإسلام ، والتشبع بروح العقيدة الإسلامية . كما أدى أيضاً إلى إبعاد قطاع آخر كبير من شباب الأمة الإسلامية الذين يتلقون العلم فى المعاهد والجامعات الإسلامية عن الدراسة الدقيقة الحديثة » .

« إن هذا التشعيب الثنائى للتعليم لم يكن معروفاً فى البلاد الإسلامية من قبل . ففى عصور ازدهار الثقافة ، وتقدم المعارف والعلوم الإسلامية — لم يكن هناك فصل بين الدين والعلم . فقد كان نظام التعليم فى البلاد الإسلامية يقضى بالبدء فى تعليم الطفل الدين ، ثم التدرج معه فى تعليم العلوم الأخرى والمهن والحرف والصناعات . ولم يكن هناك فصل بين علوم الدين والعلوم الأخرى . ولذلك نجد أن العلماء العظام من السَّلَف الصالح كانوا متبحرين فى العلوم الدينية بالإضافة إلى العلوم الأخرى كالطب والكيمياء والرياضيات والفلك ... الخ »[٢] .

إن تشعيب التعليم إلى شعبة علمانية وشعبة دينية — هو فى أساسه نظام غربى — نشأ نتيجة عوامل تاريخية خاصة مرت بالبلاد الأوربية المسيحية خلال القرون الوسطى ، عانت فيها كثيراً من سيطرة نفوذ الكنيسة ومعاداتها للإبداع الفكرى والعلمى ، واضطهادها للمفكرين والعلماء مما أدى إلى رد فعل مضاد ظهر بوضوح أثناء عصر النهضة الأوروبية الحديثة ، حيث اندفع العلماء إلى التحرر من سلطة الدين الذى تمثله الكنيسة ، وإلى الإيمان المطلق بسلطة العقل وحده ، وإلى التمسك بحريته المطلقة فى التفكير والبحث .

لقد قطع العلماء فى البلاد الأوروبية علاقتهم بالدين ، وأطلقوا العنان لعقولهم فى البحث عن الحقيقة ، مؤمنين بأن العقل وحده ، عن طريق البحث العلمى المنظم ، هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة ، وللوصول إلى الحقيقة . وقد أدى هذا الاتجاه إلى جعل التعليم فى المدارس والجامعات علمانياً بحتاً ، وإلى انحسار التعليم الدينى فى بعض المدارس والجامعات الدينية فقط .

ولما قامت الدول الأوروبية بغزو البلاد الإسلامية واستعمارها ، فى فترة ضعف هذه البلاد وتخلفها ، عملت على تفكيك وحدة هذه البلاد للقضاء على ما بقى فى هذه البلاد من قوة ، فقامت بتقسيمها إلى دويلات ، وعملت أيضاً على إضعاف روح الإسلام فى هذه البلاد الذى يعتبر المنبع الأساسى الذى يبث فيها القوة والحيوية والعزة ، وذلك بإدخال نظام التعليم الثنائى

فيها . فقد قامت بتشعيب التعليم فيها إلى تعليم علمانى (أو حديث) ، وتعليم ديني . وقد انحصر التعليم الدينى فى المعاهد والجامعات الدينية فقط . أما بقية المدارس والجامعات الأخرى فقد وضع لها نظام التعليم العلمانى المقتبس من الغرب . « وقد نجح الاستعمار فى ذلك إلى حد كبير . فإن نظام التعليم الحالى فى بلادنا أدى إلى إبعاد الغالبية العظمى من شبابنا عن الإسلام ، فهم لا يتلقون فى المدارس والجامعات إلا النذر اليسير من التعليم الدينى الذى لا يعطى الطالب المسلم المعلومات الكافية لكى يكون على معرفة صحيحة بالإسلام . وفى نفس الوقت الذى يجهل فيه الطالب فى مدارسنا مبادىء وقيم الإسلام – ينهال عليه كثير من المبادىء والمفاهيم والقيم الواردة من الغرب ، سواء عن طريق المناهج الدراسية ، أو وسائل الإعلام المختلفة ، أو عن طريق التعرض فى حياته اليومية لوسائل التكنولوجيا الغربية المختلفة فى جميع مرافق الحياة . وقد أدى ذلك إلى وقوع كثير من شبابنا فى حيرة وبلبلة بين ما يتلقاه فى البيت والمدرسة من المبادىء والقيم الإسلامية – رغم قلتها – وبين المبادىء والقيم الواردة إليه من الغرب . ولما كان الطالب المسلم العادى لم يتلق من التعليم الدينى قدراً كافياً ، فهو ليس فى وضع يمكنه من مواجهة تيار المبادىء والأفكار والنظريات المغرضة والمنافية لروح الإسلام ، مما يوقعه فى حيرة وبلبلة ، وقد يؤدى به ذلك إلى فقدانه لهويته الإسلامية ، فينجرف فى تيار تقليد الغرب فى عاداتهم وقيمهم »[٣] . وقد سبق أن تناول المؤلف فى موضع آخر[٤] فى شيء من التفصيل ما يتعرض له الشباب فى البلاد العربية من صراع حضارى بسبب ما يجدونه من تعارض بين أساليب الحياة والتفكير والقيم السائدة فى المجتمعات العربية الإسلامية من جهة ، وكثير مما يرد إليهم من الغرب من أساليب الحياة والتفكير والقيم الجديدة التى أفرزتها الحياة الثقافية الحديثة للمجتمعات الصناعية فى الغرب من جهة أخرى .

إن الوضع الحالى المؤسف لتدريس علم النفس والعلوم الإنسانية فى البلاد الإسلامية قد دفع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين من مختلف البلاد العربية والإسلامية إلى التفكير فى إيجاد حل لهذه المشكلة ، فقاموا بعقد المؤتمرات والندوات العلمية لبحث هذه المشكلة ، بهدف التعرف على أسبابها ، واقتراح الحلول لها . أذكر هنا بالتقدير العظيم المجهودات الكبيرة التى يقوم بها المعهد العالمى للفكر الإسلامي فى سبيل الدعوة إلى إسلامية المعرفة ، وما يعقده من مؤتمرات وندوات عالمية وما يشرف عليه من بحوث فى هذا الصدد . كما أذكر أيضاً بالتقدير العظيم اهتمام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ، فقد دعت إلى عقد ندوة لهذا الغرض فى عام ١٤٠٧هـ ، دعت إليها جميع أساتذة العلوم الاجتماعية العاملين بها لندارس هذا الموضوع ، واقتراح الخطط الكفيلة بتحقيقه . وكونت لجنة دائمة بمركز البحوث بالجامعة تتولى بحث ، وتخطيط ، وتنفيذ عملية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية .

ومما يجدر بالتنويه إليه فى هذا الصدد أيضاً المجهودات القيمة التى قامت بها بعض الهيئات العلمية ، وبعض الأفراد فى التأصيل الإسلامى لعلم النفس . فقد قامت جامعة الرياض (الملك سعود الآن) فى عام ١٩٧٨م بعقد ندوة عن « الإسلام وعلم النفس » قُدمت فيها بحوث تدور حول العلاقة بين الإسلام وعلم النفس ، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين فى التطور التاريخى لعلم النفس . واهتمت أيضاً المنظمة العالمية للطب الإسلامى بالكويت بعقد المؤتمرات حول الطب الإسلامى ، وكان من بين الموضوعات التى اهتمت بها والتى تناولتها البحوث إسهام الأطباء وعلماء النفس المسلمين بالصحة النفسية والعلاج النفسى .

أما فيما يتعلق بالمجهودات الفردية فقد قام لفيف من المفكرين وأساتذة الجامعات والكتاب بنشر الكتب والمقالات حول المفاهيم النفسية فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين فى تقدم المعرفة العلمية فى مجال علم النفس . ولا شك فى أن جميع هذه المجهودات سوف تكوّن لنا بالتدريج حصيلة من المعلومات الهامة التى سوف تساعد فى المستقبل على تسهيل عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

التأصيل الإسلامى لعلم النفس

إن الوضع الحالى المؤسف لتدريس علم النفس فى جامعاتنا الإسلامية – وهو ما شرحناه بالتفصيل فيما سبق – يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بتأصيله إسلامياً . ونقصد بالتأصيل الإسلامى لعلم النفس إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامى للإنسان ، وعلى أساس مبادىء الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية ، بحيث تصبح موضوعات هذا العلم ، وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادىء الإسلام ، أو على الأقل غير متعارضة معها .

ومن الضرورى للقيام بالتأصيل الإسلامى لعلم النفس من إعادة النظر فى مقررات علم النفس التى تدرس الآن فى جامعاتنا الإسلامية ، وإخضاعها للتحليل النقدى الدقيق لمعرفة مدى اتفاق أو اختلاف موضوعاتها ، ومفاهيمها ، ونظرياتها مع مبادىء الإسلام . فما كان منها مخالفاً أو معارضاً لمبادىء الإسلام ، وجب تعديله وتغييره ، أو حذفه . وما كان منها موافقاً لمبادىء الإسلام ، أو غير متعارض معها – أبقينا عليه .

ومن الضرورى أيضاً أن نوجه البحوث الجديدة فى علم النفس التى تجرى فى مجتمعاتنا الإسلامية وجهة إسلامية من حيث اختيار موضوعاتها داخل إطار التصور الإسلامى للإنسان ، وداخل إطار التصور الإسلامى للدور الوظيفى للعلم فى حياة الفرد والمجتمع . إن وظيفة العلم من وجهة النظر الإسلامية – هى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه فى

الكون ، وفى الإنسان ، وفى جميع مخلوقات الله تعالى من أجل معرفة عظمة قدرة الله عز وجل فى بديع خلقه مما يثبت فى قلوبنا الإيمان الصادق بألوهيته وربوبيته(٥) ، ومن أجل الاستعانة بهذه المعرفة فى عمارة الأرض التى استخلفنا الله تعالى فيها ، والعمل على الرقى بالإنسان وبالمجتمع الإنسانى إلى أعلى مراتب الحضارة الإنسانية ، مما يكفل له الحياة الآمنة المطمئنة ، وتحقق له السعادة فى الدنيا والآخرة .

أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

وبناء على ما تقدم ، فإن أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية هى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه فى الإنسان . أى الكشف عن المبادىء والقوانين التى تنظم سلوك الإنسان فى الحياة وفق مشيئة الله تعالى ، ومعرفة المنهج الأمثل لحياته ، وَفق هذه السنن الإلهية مما يحقق له السعادة فى الدنيا والآخرة ، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية مما يسبب له القلق ، والشقاء والمرض النفسى . وسوف تجعلنا هذه المعرفة أقدر على فهم الإنسان ، وأكثر فعالية فى إرشاده ، وتوجيهه ، وتعديل سلوكه ، وتنظيم حياته .

خطوات منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس :

لقد تشعب علم النفس الحديث إلى تخصصات كثيرة ، وكثرت البحوث فى كل هذه التخصصات إلى درجة هائلة بحيث أصبح من المستحيل على شخص واحد ــ مهما أُوتى من قدرة علمية ــ أن يحيط إحاطة كاملة بكل الموضوعات فى جميع هذه التخصصات المختلفة . ولذلك فإنه من الضرورى أن يتعاون فريق من علماء النفس من جميع تخصصات علم النفس المختلفة فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

ومن الضرورى أيضاً أن يتعاون مع علماء النفس فى هذه المهمة فريق من علماء الشريعة وأصول الفقه ؛ لتسهيل عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، وذلك بإلقاء الضوء على ما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بالموضوعات التى يبحثها علماء النفس ، مما يُمَكِّنُ من المقارنة بين طرق تناول هذه الموضوعات فى كل من الأصول الإسلامية وعلم النفس . ومثل هذه المعرفة ــ لا شك ــ خطوة هامة ورئيسية فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، إذ على ضوئها يمكن تحلل موضوعات علم النفس الحديث لمعرفة مدى اتفاقها مع مبادىء الإسلام ، أو اختلافها عنها . فما هو متفق مع مبادىء الإسلام ، أو ما هو غير متعارض معها ــ يُقبل ويُبقى عليه ، وما هو متعارض مع مبادىء الإسلام ــ يُعدل أو يُرفض .

ومن الضرورى أن يعمل فريق علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه وَفق خطة معينة ، توضع خطواتها بدقة بحيث تؤدى فى النهاية إلى الغاية المرجوة . وفيما يلى تصوّر لخطة التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

أولاً : المسـلّمات :

إن الخطوة الأولى فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس هى الاتفاق على المسلّمات التى تعتبر الأصول التى نهتدى بها فى تحليلنا النقدى لموضوعات علم النفس الحديث لمعرفة ما يمكن قبوله منها ، وما لا يمكن قبوله ، والتى على أساسها أيضاً نقيم بحوثنا الجديدة فى علم النفس التى يجب أن يُراعى فيها أن تكون متفقة مع مبادىء الإسلام ، ومع التصور الإسلامى الصحيح للإنسان . وأهم هذه المسلمات :

١ - الإيمان بالله تعالى :

إن الإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول ، والقاعدة الأساسية التى يعتمد عليها كل نشاط إنسانى ، ويصدر عنها كل عمل ، ويتجه إليها كل تفكير .

والإيمان بالله تعالى أمر فطرى فى الإنسان ، فهو يشعر فى أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون ، وإلى عبادته والتوسل إليه ، والالتجاء إليه ، والاستعانة به عندما تحيط به الأخطار . وهو يجد فى حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة(٦) .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس النظرى للإيمان بالله فى قوله تعالى :

﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدينُ القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾(٧) .

وتبين هذه الآية الكريمة أن فى فطرة الإنسان استعداداً فطرياً لإدراك بديع مخلوقات الله تعالى ، والاستدلال منها على وجوده والإيمان به ، وتوحيده(٨) . ويتضح أيضاً وجود أساس فطرى فى الإنسان لمعرفة الله تعالى ، والإيمان به ، وتوحيده ، وعبادته من قوله تعالى :

﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾(٩) .

فالاعتراف بربوبية الله تعالى ، وتوحيده ، وعبادته عقيدة متأصلة فى فطرة الإنسان ، وموجودة منذ الأزل فى أعماق روحه .

وأشار الحديث النبوى أيضاً إلى أن للإيمان بالله تعالى أساساً فطرياً فى طبيعة الإنسان . قال الرسول صلى الله عليه وسلم :

« ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تُنتجُ البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تُحسُّون فيها من جدعاء »(١٠) .

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً فى حديث آخر :

« كل نسمة تولد على الفطرة حتى يُعْرِب عنها لِسانُها ، فأبواها يهودانها وينصرانها »[11] .

ويدل هذان الحديثان الشريفان على أن فى الإنسان استعداداً فطرياً للإيمان بالله تعالى وتوحيده ، غير أن هذا الاستعداد الفطرى يحتاج إلى ما يظهره وينميه من تعليم وتوجيه وإرشاد من البيئة الاجتماعية التى ينشأ فيها الفرد[12] .

ولقد أرسل الله تعالى رسله وأنبياءه إلى الناس لهدايتهم إلى الإيمان بألوهيته وربوبيته . والمسلم يؤمن بالله تعالى لأنه « عز وجل » أخبرنا فى القرآن الكريم المنزل على نبيه خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم بألوهيته وربوبيته . قال الله تعالى فى تعظيم ألوهيته وربوبيته ، وذكر أسمائه الحسنى ، وصفاته العليا :

﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾[13] .

وقال الله تعالى أيضاً :

﴿ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يُغشى الليلَ النهارَ يطلبه حثيثاً والشمسُ والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾[14] .

٢ - الإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر :

لقد أمرنا الله تعالى بالإيمان به وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . قال الله تعالى :

﴿ يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزَّل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيدا ﴾[15] .

وقد وكل الله تعالى الملائكة بوظائف تتعلق بالإنسان . فمنهم من يحفظونه ويدفعون عنه الأذى ، وبخاصة أذى الجان والشياطين . قال الله تعالى :

﴿ له معقِّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ﴾[16] .

ومنهم من يراقبونه ، ويكتبون أعماله . قال الله تعالى :

﴿ إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾[17] .

وأخبر الرسول — صلى الله عليه وسلم — بذلك أيضاً فى قوله :

« يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار » الحديث[18] .

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً :

« إذا كان يوم الجمعة ، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم ، الأول فالأول . فإذا خرج الإمام طووا الصحف ، واستمعوا الخطبة » . الحديث[19] .

وهم أيضاً رسل الله تعالى إلى الناس يلهمونهم ويُوعِظُون إليهم بفعل الخير . قال الرسول صلى الله عليه وسلم :

« إن للشيطان لَمّة بابن آدم ، وللملك لَمّة . فأما لَمّة الشيطان فإيعاذ بالشر وتكذيب بالحق . وأما لَمّة الملك فإيعاذ بالخير وتصديق بالحق » . الحديث[20] .

ووكل إليهم أيضاً نفخ الروح فى الجنين . قال الرسول صلى الله علسه وسلم :

« إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يُرسَل الملك فينفخ فيه الروح ، ويُؤمر بأربع كلمات : رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقى أو سعيد » الحديث[21] .

ووكل إليهم أيضاً قبض أرواح الناس . قال تعالى :

﴿ قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم .. ﴾[22] .

وأمرنا الله تعالى أيضاً بالإيمان بكتبه التى أنزلها سبحانه وتعالى إلى الإنسان لتعليمه وهدايته وإرشاده إلى المنهج الأمثل للحياة . والقرآن الكريم هو آخر هذه الكتب ، وأعظمها ، والمهيمن عليها ، والناسخ لجميع شرائعها وأحكامها . وهو الكتاب الشامل للتشريع الربانى الكامل لتنظيم حياة الإنسان بما يكفل له السعادة فى الدنيا والآخرة .

وأمرنا الله تعالى أيضاً بالإيمان برسله الذين أرسلهم من فترة إلى أخرى إلى الناس لتبليغ كتبه وأوامره وتعاليمه إليهم ، ولتوضيحها لهم ، وليكونوا قدوة لهم ، ونموذجاً يقتدون به . والرسول محمد صلى الله عليه وسلم هو آخر الرسل ، وخاتم الأنبياء ورسالته هى أكمل الرسالات وأشملها ، جاءت للناس كافة ، وتضمنت كل ما فيه خير الإنسان وصلاحه فى الدنيا والآخرة . قال الله تعالى :

﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سُبُل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾[٢٣] .

﴿ يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾[٢٤] .

﴿ فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾[٢٥] .

ويؤمن المسلم أيضاً باليوم الآخر ، وبالبعث والحساب . فالحياة الدنيا ليست إلا دار اختبار وبلاء ، وأن الإنسان سوف يحاسب فى الآخرة على أعماله فيها ، وسوف يجازى عليها ، إما بالنعيم الخالد فى الجنة ، أو بالعذاب الدائم فى جهنم .

٣ – وحـدة الحقيقـة :

هناك طريقان يمكن أن يصل بهما الإنسان إلى معرفة الحقيقة ، هما العقل والوحى . أما فيما يتعلق بالعقل الإنسانى فإن له وسائل معينة محددة لمعرفة الحقيقة ، فهو يستعين بالحواس فى الملاحظة والإدراك ، ويستعين بالذاكرة لحفظ ما اكتسبه من معلومات ؛ لاستعادتها عندما يشاء ، ويستعين بالتخيل فى تناول معلوماته الحسية فى عمليات التجريد والتعميم ، والتأليف والتحليل ، التى تتضمنها عمليات التفكير والاستدلال العقلى . وعن طريق عمليات التفكير والاستدلال العقلى يمكن للعقل الإنسانى أن يصل إلى معرفة بعض الحقائق حول آيات الله تعالى وسننه الكونية . وهذا هو طريق منهج البحث العلمى الذى يتبعه العلماء فى بحوثهم العلمية . غير أن الوسائل التى يستخدمها العقل فى معرفة الحقيقة ليست معصومة من الخطأ . فقد يقع الخطأ فى مرحلة الملاحظة والإدراك ، أو فى مرحلة التذكر والتخيل ، أو فى مرحلة التفكير . وفى دراسات علم النفس أمثلة كثيرة تبين حدوث الخطأ فى كل خطوة من هذه الخطوات التى تتكون منها عملية اكتساب المعرفة العلمية . ولهذا السبب فإن العلماء إدراكاً منهم لمصادر الخطأ هذه فى عملية اكتساب المعرفة العلمية ، لا يعتبرون النتائج التى يصلون إليها من بحوثهم العلمية صحيحة بصورة يقينية بل إنهم يقولون إنه من المحتمل أن تكون صحيحة . وقد اصطلحوا على أن يذكروا مستوى درجة احتمال صحة نتائجهم بذكر مقياس إحصائى معين يعرف بمستوى الدلالة الإحصائية . وكلما كانت درجة احتمال صحة نتائجهم أكبر ، كانت درجة قربها من الحقيقة أكبر ، ودرجة قبول العلماء لها أعظم ، ولكنها على أية حال لا تصل أبداً إلى درجة الصحة المطلقة ، وبخاصة فى مجال العلوم الإنسانية .

إن قدرة العقل الإنسانى على تحصيل المعرفة ، واكتساب العلم محدودة ، فهو من جهة لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الحقائق العلمية ، ولا أن يصل فيما يعلمه منها إلى اليقين المطلق كما أنه من جهة أخرى ، لا يستطيع أن يعرف الحقائق الغيبية .

﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾[٢٦] .

ولذلك ، كان الناس فى حاجة إلى أن يبعث الله تعالى إليهم الرسل والأنبياء من فترة إلى أخرى لتعليمهم وإرشادهم إلى ما فيه خيرهم فى الدنيا والآخرة .

﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾[٢٧] .

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾[٢٨] .

إن العلم الذى نصل إليه عن طريق العقل ، والعلم الذى نصل إليه عن طريق الوحى ، يجب أن يكونا متفقين ، وغير متعارضين ؛ لأن الحقيقة واحدة ؛ ولأن مصدر العلم من كل هذين الطريقين واحد ، هو الله سبحانه وتعالى . لقد زود الله تعالى الإنسان بأدوات المعرفة من الحواس والعقل لكى نعرف بهما الحقيقة ، وأمرنا الله تعالى أن نسعى فى الأرض ، ونلاحظ ما فى الكون من مخلوقات وأن نبحث ونفكر فيما نرى . وفى ذلك تكليف واضح من الله تعالى بالبحث العلمى بعامة ، وبالبحث التجريبى بخاصة .

إن الله سبحانه وتعالى هو الذى يحرك ويوجه وينظم كل شىء فى هذا الوجود . والعقل الإنسانى جزء من هذا الوجود ، فهو يعمل وفق مشيئة الله تعالى وقدرته وتوجيهه . فحينما يفكر الإنسان من أجل الوصول إلى معرفة حقيقة ما ، فإن الله عز وجل قادر – إن شاء – أن يوجه تفكيره إلى الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، أو أن يكشف له عنها عن طريق الإلهام . وقد سبق أن تناول المؤلف فى شىء من التفصيل فى موضع آخر العلم اللدنى الذى يحصل عليه الإنسان عن طريق الإلهام والرؤيا[٢٩] .

إن الحقيقة التى يصل إليها العقل الإنسانى فى أمر ما يجب أن تكون متفقة مع الحقيقة التى يخبرنا بها الوحى عن هذا الأمر . فإذا لم يتفق العقل مع الوحى ، فإن سبب ذلك يرجع إلى أحد أمرين : إما إلى خطأ العقل ، وإما إلى خطأ فى فهمنا للوحى . وفى هذه الحالة يجب علينا أن نعيد البحث فى الموضوع ، وأن نقوم بتحسين أسلوبنا فى التفكير ، وأن نحرص على تجنب الخطأ فى ملاحظاتنا واستنتاجاتنا ، كما يجب أيضاً أن نحسن فهمنا وتفسيرنا لما جاء به الوحى[٣٠] .

٤ - خلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح :

أخبرنا القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان من مادة وروح :

﴿ إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ﴾[٣١] .

فالإنسان ، إذن ، يجمع فى طبيعة تكوينه بين صفات الحيوان وصفات الملائكة ، بين الحاجات والدوافع الفطرية الغريزية الضرورية لحياة بدنه وبقاء نوعه ، والتى يشارك فيها الحيوان ، والحاجات والأشواق الروحية التى تدفعه إلى التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والطاعات ، وتنزع به إلى السمو والنفس مما يقربه من صفوف الملائكة . وبهذه القبسة من روح الله تعالى فى طبيعة تكوين الإنسان ، فإنه يتميز عن بقية مخلوقات الله تعالى ، وأصبح أهلاً لتحمل الرسالة التى كلفه الله تعالى بها ، وهى عبادته وحده ، والخلافة فى الأرض ، والعمل على عمارتها ، وتحصيل العلوم والمعارف وتسخيرها فى عمارة الأرض ، والتمسك بالقيم والمثل العليا ، والسعى الدائب نحو السمو النفسى .

ومن الواضح أن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح تؤدى بنا إلى رفض المفاهيم والنظريات الموجودة فى علم النفس التى تعتمد على نظرية التطور لداروين فى صورتها الفجة الشائعة ، والتى تذهب إلى أن الحيوانات العليا ، بما فيها الإنسان ، قد تطورت عبر عصور التاريخ القديمة ، عن حيوانات أدنى . فالإنسان الأول آدم عليه السلام ، قد خلقه الله تعالى منذ البداية على صورته . ولكن هذا لا يعنى أننا ننكر مفهوم التطور كحقيقة علمية ، وسنة من سنن الله الكونية التى يجب أن ندرسها فى صورتها العلمية الحقيقية . فالإنسان مثلاً — وكذلك الحيوان — يمر تكوينه وهو جنين فى بطن أمه فى عدة مراحل من التطور حتى يكتمل تكوينه على الهيئة التى أراد الله تعالى له . ويمر الوليد بعد الميلاد بعدة مراحل من أطوار النمو حتى يبلغ كمال نموه ونضجه . قال الله تعالى :

﴿ وقد خلقكم أطوارا ﴾[٣٢] .

وقد تناول المؤلف فى وضع آخر ، فى شىء من التفصيل ، ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف عن مراحل نمو الجنين ، ومراحل نمو الوليد بعد الولادة[٣٣] .

ثم إن الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام ، قد مر بسلسلة طويلة من مراحل التطور الاقتصادى ، والسياسى ، والثقافى ، والحضارى حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من تقدم فى مختلف فروع العلوم ، والآداب ، والفنون ، والصناعات ، ونظم الحكم .

إن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح كما جاء فى القرآن الكريم ، وما أخبرنا به النبى صلى الله عليه وسلم ــ تؤدى بنا أيضاً إلى رفض جميع النظريات التى تفسر سلوك الإنسان على أساس مادى ميكانيكى بحت ، والتى تغفل تأثير النواحى الروحية فى سلوك الإنسان .

ومن الطبيعى أن ينشأ عن تعارض بعض مطالب وحاجات العنصرين اللذين يتكون منهما الإنسان ، المادة والروح ، نوع من الصراع النفسى الذى يعانى منه كثير من الناس ، ويصبح من الضرورى على الإنسان أن يعمل على تحقيق قدر معقول من التناسق والتوازن بينهما ، إذ أن على ذلك يتوقف تحقيق الشخصية السوية ، والصحة النفسية . وهذه الحقيقة تستلزم منا أيضاً إعادة النظر فى مفاهيم علماء النفس المحدثين عن الشخصية السوية ، والصحة النفسية ، ومؤشرات الصحة النفسية .

وقد قام المؤلف بمناقشة هذا الموضوع فى شيء من التفصيل فى موضع آخر(٣٤) .

٥ - الإنســـان خيّر بطبيعتـــه :

إن فى الإنسان استعداداً فطرياً لتمييز الخير من الشر ، والحلال من الحرام ، والحق من الباطل ، وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« إن الحلال بيّن ، والحرام بيّن ... » الحديث(٣٥) .

ويميل الإنسان فطرياً إلى فعل الخير ، ويشعر بالارتياح لفعله ، كما يميل فطرياً إلى تجنب الشر ، ويشعر بعدم الارتياح وعدم الرضا لفعله . وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« استفت قلبك . البرّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك »(٣٦) .

وقد ذهب بعض علماء النفس المحدثين مثل سيجمند فرويد **S. Freud** ولورنز **Lorenz** إلى أن فى الإنسان غريزة للعدوان ، وهو رأى لم يوافقهم عليه بعض علماء النفس الآخرين مثل ماسلو **Maslow** وفروم **Fromm** الذين ذهبوا إلى أن ذلك يعطى فكرة سلبية ومتشائمة عن طبيعة الإنسان ، وقاموا على العكس بتأكيد النواحى الخيرة والإيجابية فى الطبيعة الإنسانية(٣٧) .

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للإنسان لا يقبل رأى فرويد وغيره من علماء النفس الذين يذهبون إلى أن فى الإنسان ميلاً فطرياً إلى العدوان والشر ، كما أنه لا يقبل رأى بعض علماء الاجتماع وعلماء الجريمة مثل سيزار لومبروزو Lombroso وغيره الذين يذهبون إلى أن بعض الأفراد يولدون مجرمين بالوراثة[٣٨] . ويؤيد التصور الإسلامي للإنسان الرأى الذى يذهب إلى أن الإنسان خيّر بالفطرة غير أن الإنسان مع ذلك قد يقع تحت تأثير بعض العوامل التربوية والاجتماعية غير الملائمة مما يطمس فيه استعداده الفطرى للخير ، ويغرس فيه بذور الشر والعدوان ، ويدفعه إلى فعل الشر وارتكاب الجريمة .

فكما أن فى الإنسان استعداداً فطرياً للخير ، ففيه أيضاً استعداداً لتعلم فعل الشر إذا وجد فى ظروف تربوية واجتماعية يتعلم منها الأخلاق الرذيلة ، وأفعال الشر والرذيلة .

٦ - الإنسـان حـر الاختيـار والإرادة :

وكما اختص الله تعالى الإنسان بالعقل الذى يميز به بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والحسن والقبيح - كما ذكرنا من قبل - فقد ميزه أيضاً عن سائر المخلوقات بحرية الاختيار والإرادة .

﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .. ﴾[٣٩] .

﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾[٤٠] .

لقد ذكرنا من قبل أن الإنسان يميل بالفطرة إلى فعل الخير ، وتجنب الشر . ونحن إذا سلمنا بذلك ، فإن النتيجة المنطقية التى تتبع ذلك ، هى أن الإنسان إذا وضع موضع الاختيار بين الخير والشر ، فإنه سوف يختار الخير ، ويتجنب الشر ، وفقاً لميله الفطرى . وعندئذ لا يكون هناك ، فى الواقع ، اختياراً أصلاً . غير أن الأمر فى الحقيقة ليس بهذه الصورة البسيطة . فالإنسان ، فى الواقع ، يحيط به كثير من قوى الشر ، وعلى رأسها وأهمها الشيطان الذى لا يترك وحده أبداً ليعمل وَفق فطرته ، وإنما هو دائم التدخل لإغرائه لفعل الشر بكل ما لديه من وسائل الإغراء . قال الله تعالى :

﴿ قال فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين ﴾[٤١] .

﴿ إن الشيطان للإنسان عدوّ مبين ﴾[٤٢] .

وفى مثل هذه المواقف التى يزين فيها الشيطان للإنسان طريق الشر ، تظهر قدرة الإنسان على الاختيار ، بين طريق الخير الذى يميل إليه بفطرته ، وبين طريق الشر الذى يغريه به الشيطان ويزينه له . ولعل الصراع النفسى الذى يعانيه الإنسان فى مثل هذه المواقف ، هو نوع من البلاء الذى يبتلى الله تعالى به المؤمنين لاختبار صدق إيمانهم ، وقوة ثباتهم على التقوى . ولعل هذه المعاناة فى أمثال هذه المواقف من الاختيار هو جزء من الكبد الذى يعانيه الإنسان فى حياته الدنيا ، والذى يشير إليه الله تعالى فى قوله عزّ وجلّ .

﴿ **لقد خلقنا الإنسان فى كبد** ﴾(٤٣) .

إن من ينجح فى أمثال هذه المواقف من الاختيار بالتغلب على نوازع الإثم والشر التى يثيرها الشيطان فيه ، والانصياع إلى وازع الخير فى فطرته ؛ فيتجنب الإثم والشر ، ويختار الخير والفضيلة والعفة ، وما يأمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم – فإنه سيفوز برضا الله تعالى فى الدنيا والآخرة . أما من ينقاد إلى فعل ما يزينه له الشيطان وأعوانه من شياطين الجن والإنس من الإثم والشر ؛ فإنه يجازى بسخط الله تعالى عليه فى الدنيا ، وبعذابه فى الآخرة .

﴿ **فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى** ﴾(٤٤) .

وتتبع حريةَ الاختيار ، حريةُ الإرادة ، أى حرية اتخاذ الوسائل الكفيلة بالتنفيذ . فالاختيار هو مجرد تفضيل أحد الأمرين على الآخر .وقد يظل الاختيار مجرد رأى أو رغبة ، دون أن ينتقل إلى دائرة التنفيذ فى الواقع . ولذلك كان من الضرورى أن يكون الإنسان أيضاً ذا إرادة حرة فى تنفيذ الاختيار المفضل .

إن حرية الإنسان فى الاختيار والإرادة هما أساس مسؤوليته القانونية عن أعماله ، وهى أيضاً أساس مسؤوليته أمام الله تعالى فى الآخرة .

٧ – القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان :

إن القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف هما المصدران الأساسيان اللذان نستمد منها معلوماتنا اليقينية عن الإنسان .. فالله سبحانه وتعالى الذى خلق الإنسان ، هو أعلم بطبيعته ، وأسرار تكوينه ، وخفايا نفسه ، وحقيقة صفاته وأحواله .

﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(٤٥) .

﴿ **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد** ﴾(٤٦) .

لقد نزل القرآن الكريم لهداية الإنسان ، ولتعليمه ، وتنظيم حياته . إنه كتاب نزل أساساً للإنسان ويهدف أساساً لإصلاح الإنسان . ولذلك ، فإننا نجد فيه وصفاً لأحوال النفس الإنسانية ، ولأسباب انحرافها ومرضها وتربيتها وتهذيبها وعلاجها ، وكثيراً من الحقائق عن الإنسان ، وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل بيان ما جاء فى القرآن الكريم من حقائق عن الإنسان وحياته النفسية فى كتابه « القرآن الكريم »(٤٧) .

ونجد أيضاً فى الحديث النبوى كثيراً من الحقائق عن الإنسان وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل ما جاء فى الحديث النبوى من معلومات نفسية فى كتابه « الحديث النبوى وعلم النفس »(٤٨) .

إن الحقائق التى وردت فى كل من القران الكريم والحديث النبوى الشريف عن الحياة النفسية للإنسان – هى حقائق يقينية ، ويجب اعتبارها مسلمات لبحوثنا فى علم النفس .

ثانياً : التمكن من علم النفس الحديث :

إن من يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس يجب أن يكون متمكناً من هذا العلم تمكناً تاماً ، وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم ، وتطوره التاريخى ، ومناهجه فى البحث وإسهاماته ونتائجه ونظرياته ، والمشكلات التى تجرى حولها البحوث فى الوقت الحاضر . ولما كان علم النفس الحديث قد تشعب إلى فروع وتخصصات كثيرة ، يصعب على عالم واحد أن يتمكن منها جميعاً تمكناً دقيقاً ، فقد أصبح من الضرورى أن يشترك فى التأصيل الإسلامى لعلم النفس فريق من علماء النفس المتخصصين فى مجالات التخصص المختلفة من مختلف الجامعات الإسلامية . وسوف تكون هناك صعوبات إدارية ، وتنظيمية تتعلق بتنسيق مجهودات هؤلاء العلماء وتوجيهها فى فريق بحث موحد المسار من حيث منهجه وأهدافه .

ويبدو أن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو أن تقوم هيئة علمية معينة كإحدى الجامعات ، أو أحد مراكز البحوث بمهمة الإشراف على عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، وتتولى عملية تنظيم الاتصال بعلماء النفس المهتمين بهذا الموضوع فى جامعات البلاد الإسلامية ، وتقوم بدعوتهم إلى الاشتراك فى هذه المهمة ، وتقوم بمكافأتهم على ذلك مكافأة مجزية .

ويمكن أن تتكون لجنة واحدة أو عدة لجان مختلفة من علماء النفس حسب الإمكانات البشرية والمالية المتاحة بحيث يكون أعضاء كل لجنة من تخصص واحد معين . ويقوم الأعضاء فى كل لجنة بوضع خطة مفصلة للتأصيل الإسلامى فى فرع تخصصهم .. وتتلخص هذه الخطة فى ترتيب موضوعات العلم فى فرع تخصصهم حسب أولويتها فى عملية التأصيل .

ثم يبدأ الأعضاء بعد ذلك فى عملية تأصيل الموضوع الأول فى هذه الخطة ، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى تأصيل الموضوع الثانى ، ثم الثالث ، وهكذا حتى يتم تأصيل جميع موضوعات العلم فى فرع تخصصهم .

وتتكون الخطوة الأولى من عملية تأصيل كل موضوع من هذه الموضوعات من كتابة مقال أو تقرير يشمل الصورة النهائية التى وصل إليها العلم فى هذا الموضوع ، ويبين تطوره التاريخى ، والمناهج التى استخدمت فيه ، والنتائج التى توصل إليها ، والنظريات التى وضعت فيه ، والبحوث التى تجرى فيه فى الوقت الحاضر ، والمشكلات التى لم تحسم فيه بعد ومازالت فى حاجة إلى مزيد من البحث .

إن هذا المقال أو التقرير سوف يمر بعد ذلك بالمراحل التالية فى عملية التأصيل الإسلامى التى سنذكرها فيما بعد ، وأول هذه المراحل هو تقديمه إلى العلماء المتخصصين فى الشريعة الإسلامية وأصول الفقه للبحث فى موضوعات تخصصهم عما يقابل ما جاء فى هذا التقرير العلمى من موضوعات .

ثالثاً : التمكن من الأصول والمبادىء الإسلامية :

من الضرورى أيضاً لمن يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس أن يكون على معرفة دقيقة بالأصول والمبادىء الإسلامية حتى يستطيع أن يبحث عما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بموضوعات علم النفس .

ولما كان علماء النفس فى الأغلب غير ملمين إلماماً كافياً بالأصول والمبادىء الإسلامية ، فإنه يصبح من الضرورى أن يستعينوا بمجموعة من العلماء المتخصصين فى الشريعة وأصول الفقه ، ليقوموا بمهمة الكشف عما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتصل بموضوعات علم النفس . إن التقارير التى أعدت فى الخطوة الأولى سوف تكون مفيدة لعلماء الشريعة وأصول الفقه لإعطائهم فكرة واضحة عن موضوعات علم النفس التى سيقومون بالبحث عما يتصل بها فى الأصول الإسلامية .

ثم ترتب هذه الموضوعات التى تجمع من الأصول الإسلامية ، وتبوب على نسق تبويب موضوعات علم النفس حتى يسهل على علماء النفس مقارنتها بموضوعات علم النفس ، ومعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف .

إن القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف هما الأصلان الإسلاميان الرئيسيان اللذان يجب أن يدرسا دراسة مستفيضة لاستقصاء كل ما جاء فيهما من مفاهيم نفسية ، وموضوعات تتعلق بالحياة النفسية للإنسان ، وخصائص سلوكه ، والعوامل التى تؤثر فى شخصيته ، وأسباب سعادته وشقائه ، وسوائه وانحرافه ،وطرق تربيته ، وتهذيبه ، وتعديل سلوكه . ولا شك فى أن دراستنا لما جاء عن هذه الموضوعات فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف سوف يمدنا بفهم صحيح للتصور الإسلامى للإنسان ، وهو أمر هام جداً فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، إذ أنه يعطينا معياراً رئيسياً يمكن على أساسه مراجعة موضوعات ونظريات علم النفس لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها مع التصور الإسلامى للإنسان . وقد قام الباحث بهذه الدراسة من قبل ، وأصدر عنها كتابيه اللذين سبق أن أشرت إليهما ، وهما « القرآن وعلم النفس » و « الحديث النبوى وعلم النفس » . وقد تضمن هذان الكتابان ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف متعلقاً بحاجات الإنسان ودوافعه ، وانفعالاته ، وإدراكه الحسى والعقلى ، والمبادىء التى تنظم عملية تعلمه ، وتذكره ونسيانه ، وأحلامه ، ونموه والعوامل التى تؤثر فى شخصيته ، وصحته النفسية ، وعلاجه النفسى ، وقد حاول الباحث ، على قدر الإمكان ، المقارنة بين ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف متصلاً بهذه الموضوعات ، وما يذهب إليه علم النفس .

رابعاً : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين :

قام كثير من المفكرين المسلمين من علماء الكلام ، والمتصوفة ، والفلاسفة بأبحاث ودراسات عن النفس ، وخلفوا لنا مجموعة من الآراء والدراسات الهامة . ومع أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا بكثير من ثقافات الأمم السابقة ، وبخاصة الفكر اليونانى ، إلا أنهم قد أضافوا فى دراستهم النفسية آراءهم الخاصة فى بعض الموضوعات ، كما حاولوا التوفيق بين الفكر الفلسفى اليونانى ، وبين التصور الإسلامى للإنسان .ويهمنا فى هذه المرحلة ، على وجه خاص ، معرفة إسهام المفكرين المسلمين فى إثراء الدراسات النفسية ، ودورهم فى التطور التاريخى لعلم النفس ، والمصطلحات والمفاهيم التى استخدموها ، وطريقتهم فى التوفيق بين موضوعات علم النفس اليونانى ومبادىء الدين الإسلامى ، وكيف تناولوا بعض الأفكار اليونانية بطريقة تتفق مع التصور الإسلامى للإنسان . وقد سبق للباحث أن قام بدراسة عن علم النفس عند ابن سينا ، بينت إسهامه فى التطور التاريخى لعلم النفس(٤٩) .

خامساً : نقـد علـم النفـس :

بعد إتمام الخطوات السابقة ، يصبح الطريق الآن ممهداً لقيام علماء النفس بالتحليل النقدى لموضوعات علم النفس على ضوء مبادىء الإسلام[٥٠] ، وعلى أساس المسلمات التى ذكرناها فى الخطوة الأولى ، وعلى ضوء التصور الإسلامى للانسان الذى توصلنا إليه من الخطوة الثالثة . ويهدف هذا التحليل النقدى إلى معرفة مواضع الاتفاق وعدم الاتفاق بين موضوعات علم النفس ومبادىء الإسلام . فأما ما يتفق مع مبادىء الإسلام فنبقى عليه ، وأما ما لا يتفق معها فيخضع للدراسة بهدف تعديله أو حذفه .

إننا فى حاجة ماسة فى هذه المرحلة إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة فى علم النفس . ولنذكر فيما يلى بعض الأمثلة لهذه المفاهيم التى تحتاج إلى إعادة النظر فيها . لقد ساد فى علم النفس الاتجاه المادى فى تفسير الظواهر النفسية ، وسيطر على كثير من بحوثه الفكر الداروينى الذى يعتبر الإنسان سلالة متطورة عن الحيوان ، وأغفل فى بحوثه الجانب الروحى من الطبيعة الإنسانية ، واستبعد الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان . إننا لا نجد فى كتب المداخل إلى علم النفس ذكراً لدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية .

وحينما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين ، فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعاً اجتماعياً مكتسباً ، نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التى مر بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم . وقد سبق للباحث أن بيّن من قبل أثناء الكلام عن مسلمة الإيمان بالله تعالى الأساس الفطرى لدافع التدين .

وتمشياً مع الاتجاه المادى الذى يغلب على دراسات علم النفس الحديث أيضاً ، فإن علماء النفس الغربيين حينما يتكلمون عن مؤشرات الصحة النفسية ، فإنهم يذكرون كثيراً من العوامل التى تتعلق بقدرة الفرد وفاعليته فى القيام بشؤون حياته الواقعية ، والشخصية ، والاجتماعية ، وإشباع حاجاته المادية الدنيوية ، ولكنهم لا يوجهون أى اهتمام إلى تأثير النواحى الروحية فى سلوك الإنسان وصحته النفسية ، ويغفلون تأثير الإيمان بالله تعالى فى التخلص من القلق ، وفى بث الشعور بالأمن والطمأنينة فى النفس . ولذلك ، فنحن فى حاجة إلى إعادة النظر فى مفهوم « الشخصية السوية » ، و« الصحة النفسية » ، وإعادة تعريفهما تعريفاً إجرائياً يتفق مع تصورنا الإسلامى للإنسان . وقد سبق للباحث أن ناقش موضوع الصحة النفسية ومؤثراتها من وجهة نظر إسلامية فى مواضع أخرى[٥١] .

ومن المفاهيم النفسية التى تحتاج أيضاً إلى إعادة النظر فيها مفهوم « الأحلام » فعلماء النفس الغربيون ينظرون إلى الأحلام على اعتبار أنها نشاط ذهنى يحدث أثناء النوم نتيجة لتأثير كثير من العوامل . فقد تحدث الأحلام نتيجة إحساسات يحس بها النائم تحت تأثير مؤثرات حسية صادرة من البيئة الخارجية أو من داخل جسمه نفسه . وقد تحدث الأحلام نتيجة استمرار التفكير فى المشكلات التى كانت تشغل بال الإنسان أثناء اليقظة . وقد تكون عبارة عن استرجاع بعض الذكريات أحداث حياته فى الماضى . وقد تكون عبارة عن إشباع بعض رغباته ودوافعه السابقة ، وبخاصة رغباته ودوافعه اللاشعورية ، وهو الرأى الذى ذهب إليه فرويد ، وهو الرأى الأكثر شيوعاً الآن بين علماء النفس والمحللين النفسيين فى تفسير الأحلام . ولا يقول علماء النفس الغربيون المحدثون بالأحلام التنبؤية ، أو الرؤى التى تبشر بخير مقبل ، أو تنذر بشر سيقع فى المستقبل ، والتى جاء ذكرها فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف . لقد ذكر القرآن رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم أنه هو والمؤمنين يدخلون مكة محلقين رؤوسهم ومقصرين[٥٢] ، ورؤيا الفتيين اللذين كانا مع يوسف عليه السلام فى السجن[٥٣] ، ورؤيا ملك مصر عن البقرات السبع السمان اللاتى يأكلهن سبع بقرات عجاف ، والسنابل السبع الخضر والسنابل السبع اليابسات[٥٤] . وذكر الرسول صلى الله عليه وسلم الرؤيا التى تبشر بخير سيقع فى المستقبل . فعن أنس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :

« إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبى » . قال : فشق ذلك على الناس ، فقال : « لكن المبشِّرات » ، قالوا : يا رسول الله ، وما المبشرات ؟ قال : « رؤيا المسلم وهى جزء من أجزاء النبوة »[٥٥] .

وعن أبى هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله علسه وسلم يقول :

« لم يبق من النبوة إلا المبشِّرات » قالوا : وما المبشرات ؟ قال : « الرؤيا الصالحة »[٥٦] .

يتضح مما تقدم أنه من الضرورى إعادة النظر فى مفهوم الأحلام ، بحيث يضاف إليه المعنى الخاص بالرؤيا أو الحلم التنبؤى . فالحلم لا ينشأ فقط كما يقول علماء النفس المحدثون نتيجة للمؤثرات الحسية الخارجية أو الداخلية ، والأسباب الأخرى التى ذكرناها سابقاً ، وإنما ينشأ كذلك نتيجة لإيحاءات أو إلهامات إلهية تحمل للإنسان نوعاً من البشرى بأحداث سعيدة ستحدث له ، أو الإنذار بشر سيقع له . وقد سبق أن تناول الباحث فى مواضع أخرى موضع الأحلام والرؤى من وجهة نظر إسلامية فى شىء من التفصيل[٥٧] .

سادساً : إجراء البحوث فى علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

لا تقتصر عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس على نقد موضوعاته ومفاهيمه بل يجب كذلك إثراء معرفتنا العلمية بإجراء بحوث جديدة فى كثير من المجتمعات الإسلامية من وجهة نظر إسلامية ، تهدف إلى حل مشكلات الناس الهامة من أجل تحقيق حياة أفضل لهم . ومن الضرورى أن يحدث نوع من التنسيق بين الباحثين فى الجامعات الإسلامية المختلفة لتبادل المعلومات ، ولتفادى التكرار ، وللتعاون معاً فى إجراء بحوث مشتركة .

ويمكن أن تجرى هذه البحوث فى مسارين : أحدهما نظرى ، ويتجه إلى القيام بنوعين من الدراسات النظرية . النوع الأول هو عبارة عن دراسات تعنى بتوضيح وجهة نظر الإسلام فى بعض الموضوعات والمفاهيم النفسية . والنوع الثانى من الدراسات النظرية يعنى ببحث الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين السابقين لمعرفة آرائهم وإسهاماتهم فى كثير من موضوعات علم النفس ، والمفاهيم التى استخدموها ، ومحاولاتهم المختلفة للتوفيق بين آراء الفلاسفة اليونانيين فى بعض موضوعات علم النفس ومبادىء الإسلام . أما المسار الثانى فهو ميدانى وتجريبى ، يعنى بإجراء بحوث ميدانية وتجريبية وتهدف إلى إيجاد حلول للمشكلات التى يعانى منها المسلمون فى الوقت الحاضر . ويمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة كنماذج لهذه البحوث فى كل من هذين المسارين .

أولاً : الدراسات النظرية :

أ - الدراسة النظرية لبعض المفاهيم والموضوعات من وجهة نظر إسلامية :

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة لهذه الدراسة فيما يلى :

١ - التعرف الإجرائى لبعض المفاهيم النفسية من وجهة نظر إسلامية ، مثل : الشخصية السوية ، والصحة النفسية ، والأحلام . ويجب أن نستعين فى ذلك بما جاء فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف متعلقاً بهذه المفاهيم . وهناك عدد من الدراسات التى تناولت المفاهيم النفسية فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، والتى ستكون مفيدة لنا فى هذا الصدد ، أذكر منها الكتب التالية : « القرآن وعلم النفس » ، و « الحديث النبوى وعلم النفس » للباحث ، وقد سبق الإشارة إليهما ، و « نحو علم نفس إسلامى » لحسن محمد الشرقاوى[٥٨] ، و « من علم النفس القرآنى » لعدنان الشريف[٥٩] ، و « النفس الإنسانية فى القرآن الكريم » لإبراهيم محمد سرسيق[٦٠] .

٢ - وضع نموذج إسلامى للإرشاد النفسى والعلاج النفسى ، يستعين بالتوجيه الدينى إلى جانب الأساليب التقليدية التى يتبعها المعالجون النفسيون ومن الممكن أن يخضع هذا

النموذج الإسلامى فيما بعد للدراسة التجريبية للتحقق من أفضليته على النموذج التقليدى للعلاج النفسى .

٣ — القيم الإنسانية الإسلامية .

٤ — دراسة الشخصية من وجهة نظر إسلامية ، ومراحل نموها ، والعوامل المختلفة التى تؤثر فيها ، وأسباب انحرافها ومرضها .

٥ — تربية الأولاد فى الإسلام .

ب — الدراسات النفسية للعلماء المسلمين السابقين :

بذلت عدة محاولات من قبل لدراسة ما خلفه العلماء المسلمون السابقون من دراسات نفسية . أذكر منها على سبيل المثال ، الكتب التالية : « الإدراك الحسى عند ابن سينا : بحث فى علم النفس عند العرب » للباحث[٦١] ، « الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص » لعبد الكريم العثمانى[٦٢] ، « التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجى » لسيد أحمد عثمان[٦٣] ، « النفس البشرية عند ابن سينا » لألبير نصرى نادر[٦٤] ، « ابن سينا ومذهبه فى النفس ، دراسة فى القصيدة العينية » لفتح الله خليف[٦٥] ، « ابن سينا والنفس الإنسانية » لمحمد خير حسن عرقسوس وحسين ملا عثمان[٦٦] . ونحن لازلنا فى حاجة إلى مزيد من البحوث فى هذا المجال لمعرفة الدراسات النفسية لكثير من المفكرين المسلمين السابقين مثل الكندى ، والفارابى ، وابن رشد ، والغزالى ، والرازى ، وغيرهم .

ثانياً : الدراسات الميدانية والتجريبية :

من الضرورى أن يعنى علماء النفس فى البلاد الإسلامية بإجراء البحوث الميدانية والتجريبية فى المجتمعات الإسلامية لحل مشكلات الإنسان المسلم المعاصر من وجهة نظر إسلامية . وفيما يلى اقتراحات لبعض الموضوعات التى يمكن دراستها دراسة ميدانية وتجريبية من وجهة نظر إسلامية :

١ — العلاقة بين التدين والصحة النفسية .

٢ — العلاقة بين التدين والجريمة .

٣ — العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة وسمات شخصية الأبناء .

٤ — العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة ، وصحة الأبناء النفسية .

٥ — العلاقة بين مستوى التدين والمشكلات النفسية لدى الشباب المسلم .

٦ — العلاقة بين مستوى التدين والكفاءة المهنية لدى الشباب المسلم .

٧ — العلاقة بين مستوى التدين ومستوى التوافق فى الحياة الزوجية فى الأسرة المسلمة .

٨ — الفرق فى التحسين الذى يحدث بين طريقتين فى العلاج النفسى ، إحداهما تستخدم أسلوباً تقليدياً فى العلاج النفسى ، والأخرى تستخدم نموذجاً إسلامياً في العلاج النفسى .

سابعا : عقد الندوات والمؤتمرات العلمية :

من الضرورى أيضاً الاهتمام بعقد الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية التى يدعى إليها علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه ، ومن الجامعات الإسلامية المختلفة لمناقشة نتائج البحوث التى تمت فى مجال التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، ولتبادل الآراء حول المنهج العام المتبع فى عملية التأصيل الإسلامى ، وما يعترض هذا العمل من صعوبات ومشكلات والوسائل الممكنة للتغلب عليها . إن هذه الخطوة هامة جداً لتحقيق التنسيق بين الباحثين فى البيئات العلمية المختلفة ، ولتحقيق قدر ضرورى من المعرفة المشتركة التى ينطلق منها البحث العلمى المستقبلى فى هذا المجال .

ثامناً : إعادة كتابة علم النفس فى إطار إسلامى :

بتقدم البحوث فى علم النفس من وجهة نظر إسلامية ، وبتراكم المعلومات الجديدة فى هذا المجال ، سوف يصبح من الممكن لعلماء النفس بالتدريج إعادة كتابة كثير من موضوعات علم النفس فى إطار إسلامى . وسوف يتمكن فى النهاية من تأليف كتب دراسية جديدة فى علم النفس تتفق مع المبادىء الإسلامية ، وهو الهدف الذى نرجو أن نصل إليه بمواصلة الجهد فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

* * *

الهوامـش

(١) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ٧ ، ٨ .

(٢) محمد عثمان نجاتى : أسلمة العلوم الاجتماعية . بحث قدم إلى « ندوة التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية» ، التى عقدت فى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فى المدة من ٥ إلى ١٤٠٧/٦/٦هـ ، ص ٧ ، انظر أيضاً :

إسماعيل الفاروقى : أسلمة المعرفة . ترجمة عبد الوارث سعيد . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩ ـ ٣٥ ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى : إسلامية المعرفة : المبادىء العامة ، خطة العمل ، الإنجازات . القاهرة : وكالة الأهرام للتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ٣٢ ـ ٣٤ .

(٣) محمد عثمان نجاتى : أسلمة العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٤) محمد عثمان نجاتى : المدينة الحديثة وتسامح الوالدين ، بحث حضارى مقارن لشباب مصر ولبنان والعراق وسوريا والأردن والولايات المتحدة الأمريكية ط٢ . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ١٠ ـ ١٥ .

(٥) انظر دور العلم فى تثبيت الإيمان بالله تعالى فى :

أ . كرس موريون : العلم يدعو للإيمان ، ط٥ ترجمة محمود صالح الفلكى القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .

جون كلوفرمونسما وآخرون : الله يتجلى فى عصر العلم ، ط٣ . ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان . القاهرة : مؤسسة الحلبى وشركاه ، ١٩٦٨ .

(٦) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، ط٣ . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٧ ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .

(٧) الروم : ٣٠ .

(٨) تفسير القرطبى ، جـ٤ ، ص ٢٩ ، تفسير الجلالين ، ص ٣٤٠ .

(٩) الأعـراف : ١٧٢ .

(١٠) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى عن أبى هريرة.جمعاء : كاملة الخلقة ، وجدعاء : ناقصة .

(١١) رواه أحمد بن حنبل عن الأسود بن سريع .

(١٢) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(١٣) الحشـــر : ٢٢ ـ ٢٤ .

(١٤) الأعـــراف : ٥٤ .

(١٥) النســاء : ١٣٦ .

(١٦) الرعــــد : ١١ .

(١٧) ق : ١٧ ، ١٨ .

(١٨) رواه الشيخان عن أبى هريرة .

(١٩) رواه ابن ماجه عن أبى هريرة .

(٢٠) رواه الترمذى عن عبد الله بن مسعود .

(٢١) رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود .

(٢٢) السجـــدة : ١١ .

(٢٣) المائـــدة : ١٦ .

(٢٤) يونـــس : ٥٧ .

(٢٥) طـــه : ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢٦) الإســـراء : ٨٥ .

(٢٧) الحديـد : ٢٥ .

(٢٨) البقـــرة : ٢١٣ .

(٢٩) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ١٨١ – ١٩٢ .
محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٠١ – ٢٢٣ .

(٣٠) إسلامية المعرفة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٩٢ .
إسماعيل الفاروقى ، أسلمة المعرفة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ ، ٧٣ .
ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ط٢ . تحقيق ا.ن ناذر . بيروت : دار الشروق ، ١٩٦٨ .
ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، سلسلة تقريب التراث .
إعداد ودراسة محمد السيد الجليند ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٨ .

(٣١) ص : ٧١ ، ٧٢ .

(٣٢) نـــوح : ١٤ .

(٣٣) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ – ٢٤١ .
محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤ – ٢٤٢ .

(٣٤) محمد عثمان نجاتى : مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامى ، العدد الثالث : الأبحاث وأعمال المؤتمر الدولى الثالث عن الطب الإسلامى : مجلد رقم ٥ ، ١٩٨٤ .
محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٧١ – ٣٠٤ .

(٣٥) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى عن النعمان بن بشير .

(٣٦) رواه أحمد والدارمى عن وابصة بن معبد .

(٣٧) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

(٣٨) سعد جلال : أسس علم النفس الجنائى . الإسكندرية : دار المطبوعات الجديدة ، ١٩٨٤ ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩ .

(٣٩) الكهـــف : ٢٩ .

(٤٠) الشمـــس : ٧ ـ ١٠ .

(٤١) الأعـــراف : ١٦ ، ١٧ .

(٤٢) يوســـف : ٥ .

(٤٣) البلـــد : ٤ .

(٤٤) النازعـــات : ٣٧ ـ ٤١ .

(٤٥) المـــلك : ١٤ .

(٤٦) ق : ١٦ .

(٤٧) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، ط٣ ، مرجع سابق .

(٤٨) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق .

(٤٩) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا : بحث فى علم النفس عند العرب ، ط٣ بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ .

(٥٠) إسماعيل الفاروقى : أسلمة المعرفة ، مرجع سابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٥١) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٧٨ ، ٣٠٢ ـ ٣٠٤ .
محمد عثمان نجاتى : مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامى ، مرجع سابق .

(٥٢) الفتـــح : ٢٧ .

(٥٣) يوســـف : ٣٥ ـ ٤١ .

(٥٤) يوســـف : ٤٣ ـ ٤٩ .

(٥٥) رواه البخارى والترمذى .

(٥٦) رواه البخـــارى .

(٥٧) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، ط٣ . مرجع سابق ، ص ٨٨ ـ ١٩٢ .
محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢١١ ـ ٢٢٣ .

(٥٨) حسن محمد الشرقاوى : نحو علم نفس إسلامى : الإسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

(٥٩) عدنان الشريف : من علم النفس القرآنى . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٧ .

(٦٠) إبراهيم محمد سرسيق : النفس الإنسانية فى القرآن الكريم . جدة : تهامة ، ١٩٨١ .

(٦١) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ـ بحث فى تاريخ علم النفس عند العرب ، ط٣ ، مرجع سابق .

(٦٢) عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص ـ القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٣ .

(٦٣) سيد أحمد عثمان : التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجى . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٧٨ .

(٦٤) ألبيرنصرى نادر : النفس البشرية عند ابن سينا ـ بيروت : دار المشرق ، ١٩٨٦ .

(٦٥) فتح الله خليف : ابن سينا ومذهبه فى النفس ـ دراسة فى القصيدة العينية : بيروت : جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٤ .

(٦٦) محمد خير عرقسوس وحسن ملا عثمان : ابن سينا والنفس الإنسانية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢ .

بعض أشكال عصاب الوسواس القهرى
وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية

د . محمد عودة محمد

حددت هذه الدراسة المفاهيم والشعائر الدينية التي يمكن أن تتسرب منها وسوسة تتطور لتتحول إلى شكل من أشكال عصاب الوسواس القهري . من هذه المفاهيم والشعائر : الشيطان ووظائفه ، الطهارة ، النية في الصلاة ، والصلاة نفسها . كما عرضت الدراسة خمسة أشكال وسواسية وجدت في القرن الرابع عشر وخمسة أخرى من الأشكال الحالية .

ثم عرضت الدراسة للطرق العلاجية التي اقترحها كل من ابن قيم الجوزية والإمام الغزالي ، وكذلك طرق العلاج السلوكي الحديثة . وعلى ضوء هذه الطرق قديمها وحديثها بني برنامج علاجي ديني ، طبق على خمس حالات وسواسية وأثبت فعاليته ، دونما حاجة إلى أي مساعدة طبية .

ونوصي بتطبيق هذا البرنامج في أكثر من مكان لمراجعة مدى نجاحه في التعامل مع هذه الأنماط الوسواسية القهرية .

PATTERNS OF COMPUISIVE OBSESSIVE NEUROSIS AND THEIR RELATION TO SOME RELIGEOUS CONCEPTS

Dr.MOHAMMAD ODEH-Assoeiate Reof.
College of Education
Kuwait University.

This study attempts to identify the religeous concepts and practices from which obession leaks and devlop to become a pattern of compulsive obsessive neurosis. Some of these concepts are: Satan and his functions, Chasteness, prayer, and Intentions of Praying, The study also points out five patterns of obsession that Were found in the fourteenth century, in addition to other recent five ones.

The therapeutic methods proposed by Ibn Al- Jousia and Imam Al-Ghazali are presented, The contemporary methods of behavioral therapy is equally considered. On the basis of these methods, a religeous therapeutic programme has been designed, This programme has been employed in dealing with five obsessive cases and found to be highly effective, without turning to any medical aid,

We recommend that this programme be adopted in different areas to assess its feasibility in dealing with those patteerns of copmulsive obsessive neurosis.

أهمية الدراسة :

يعتبر عصاب الوسواس القهري من أقل الأمراض النفسية شيوعاً ، إلا أن الملاحظ أن الأشكال ذات العلاقة بالمفاهيم والشعائر الدينية الإسلامية هي الأكثر انتشاراً بين مرضى الوسواس القهري في الكويت ، هذا من واقع الحالات التى تعاملنا معها سواء فى وحدة الإرشاد النفسي بكلية التربية بجامعة الكويت أو مكتب الاستشارات النفسية التربوية والاجتماعية بدولة الكويت[1] . وكذلك مما لاحظته نجمة الخرافي في دراستها لثلاثة وعشرين مريضاً وسواسيا بمستشفى الطب النفسي في الكويت .

كما لاحظنا أيضاً ومن خلال إرشادنا لتلك الحالات تعثر جميع أنواع العلاج النفسي المعرفة ، وعدم فاعليتها في تحسن حالة هؤلاء المرضى . وحتى عندما قرنت هذه العلاجات بالعلاج الطبي ظلت النتائج دون المستوى المطلوب .

وبناء عليه توجه اهتمامنا إلى البحث في الأصول الدينية لهذه الوساوس على أمل أن نبني طريقة في العلاج الديني لها . ويأتي هذا الجهد في إطار الاهتمام العالمي بالعلاقة بين العوامل والاتجاهات الدينية وبعض أشكال الوسواس القهري .

أهداف الدراسة :

يهدف هذا البحث إلى :

١ – الكشف عن المعطيات الدينية لبعض أشكال الوسواس القهري .

٢ – التخطيط لطريقة في العلاج الديني لهذه الأشكال .

أسئلة الدراسة :

تحاول هذه الدراسة الإجابة على :

١ – ما هي المفاهيم والشعائر الدينية التي يمكن أن تنتج بعض أشكال عصاب الوسواس القهري أو على الأقل تتمحور حولها بعض أعراض هذه الوساوس ؟

٢ – كيف عالج المسلمون القدامى هذا الوسواس ؟ وهل يمكن تحديث طرائقهم في ضوء المنظور الحديث لعلاج الوسواس القهري ؟

الوسوسة وبعض الدراسات الحديثة :

الوسوسة ، لغوياً ، حديث النفس والصوت الخفي . قال تعالى : ﴿ **ونعلم ما توسوس له نفسه** ﴾ [سورة ق ، آية ١٦]. والوسواس اسم للشيطان . قال تعالى : ﴿ **من شر الوسواس الخناس** ﴾. [الناس : آية ٤].

وعصاب الوسواس القهري هو تسلط محتوى ذهني معين كوجود أفكار أو تصورات أو اندفاعات أو مخاوف أو دوران الفكر في حلقة مفرغة . أو تسلط أفعال تأخذ طابع الطقوس الحركية المستمرة ، لا يقوى المريض على التخلص منها مما قد يؤدى إلى ظهور أعراض القلق والاكتئاب . (عودة ومرسى ١٩٨٦) .

وقد درس جرينبرج Greenberg ووتزم Witzum الاتجاهات الكاثوليكية واليهودية نحو الوساوس من خلال عرض حالتين وسواسيتين من القرن السادس عشر وأربع حالات من القرن العشرين . وقد بينا التشابه في الأشكال الوسواسية بين المجموعتين وأنهما قد فهما أكثر هذه الأشكال بالاستعانة بالمعطيات الدينية (Greenberg and Witsum, 1987).

وفي دراسة أخرى لجرينبرج تناولت ٣ ذكور تراوحت أعمارهم ما بين ٢٥ و٣٥ سنة وأنثى واحدة عمرها ستون سنة ، بهدف بيان التشابه بين الطقوس الدينية والطقوس القهرية . فلاحظ أن تكرارية الأفعال الوسواسية وأصولها الفكرية مشتقة من الديانة اليهودية . كما بينت هذه الدراسة دور الطقوس الدينية في إيجاد الاستعداد لعصاب الوسواس القهري . وقد دعمت هذه النتيجة ملاحظة ٤٥ حالة وسواسية في بريطانيا و٨٢ حالة في الهند و١٠ حالات في إسرائيل . (Greenberg, 1984) .

وفي دراسة لجي حول الطقوس والأمراض النفسية ، انتهى الباحث إلى رفض مقولة فرويد التى نشرها عام ١٩٠٧ والتى ذهب إلى أن الطقوس الدينية نوع من عصاب الوسواس القهري . - (GaY, 1975)

وفى دراسة لنجمة الخرافي بعنوان : « دراسة استطلاعية في سيكولوجية عصاب الوسواس القهري في دولة الكويت » ، أفادت الباحثة أن الطقوس الحركية فى معظم الحالات التي درستها وعددها ٢٣ حالة مرتبطة بالوضوء والصلاة . ورأت الباحثة أن هذا يشير إلى تطويع المفاهيم الدينية لطبيعة المرض الذي يعانى منه الشخص ذلك أن الأعراض المرضية سواء فى

العصاب أو الذهان تكتسب صبغة حضارية مميزة لأنها لا تنشأ من فراغ . ولذلك تظهر وساوس النجاسة والطهارة والأفعال القهرية المرتبطة بهما بين بعض مرضى الوسواس المتدينين الذين تكتسب أعراض الوسواس لديهم الكثير من ممارساتهم ومفاهيمهم الدينية . (نجمة الخرافي ، بدون تاريخ) .

حالات وسواسية من القرن الرابع عشر :

أورد ابن قيم الجوزية في كتابه **إغاثة اللهفان** الحالات الوسواسية التالية :

الحالة الأولى :

من يغسل عضوه غسلا يشاهده ببصره ، ويكبر ، ويقرأ بلسانه ، بحيث تسمعه أذناه ويعلمه قلبه ، بل يعلمه غيره منه ، ويتيقنه ، ثم يشك هل فعل ذلك أم لا ؟

الحالة الثانية :

من يتطهر من الجنابة بالغوص في الماء البارد ويكثر من استعماله وإطالة العرك ، وربما فتح عينيه في الماء البارد وغسل داخلهما حتى يضر ببصره . ويكشف عن عورته للناس حتى يسخر منه الصبيان ويستهزئ به من يراه .

الحالة الثالثة :

من عندما يؤدى الصلاة يرتبط لسانه ، فيلجلج في بعض الكلمات أو الحروف فيلفظ التحيات : اتت ، التحي التحي ، والسلام : اس اس ، وأكبر أككككبر .

الحالة الرابعة :

من يقوم بعد التبول بعشرة أشياء طلباً للطهارة من النجاسة : السلت والنتر والمشي والنحنحة والقفز والحبل والتفقد ، والوجور والحشو والعصابة . أما السلت فيسلت عضوه من أصله إلى رأسه ، والنتر والمشى والنحنحة لاستخراج ما يخشى عوده من البول ، والقفز كأن يرتفع عن الأرض ثم يجلس بسرعة أو يتعلق بحبل ليرتفع ، أو يصعد درجا ثم ينزل بسرعة ، أما التفقد فهو النظر في العضو إذا بقي منه شيء أم لا . والوجور يكون بفتح ثقب العضو وصب الماء فيه والحشو حشو داخل العضو بقطن ، والعصابة أي يعصب رأسه بخرقة .

الحالة الخامسة :

من عندما يقف للصلاة يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، نويت أصلي الظهر فريضة الوقت ، أداء لله تعالى ، إماماً أو مأموماً ، أربع ركعات ، مستقبلاً القبلة ، ثم يزعج أعضاءه

ويحني جبهته ويقيم عروق عنقه ، ويصرخ بالتكبير كأنه يكبر على العدو . وقد حلف ذات مرة بالطلاق أن لن يكرر عقد النية ، إلا أنه لم يستطع فطلق زوجته .

الحالة السادسة :

من إذا كان معه ثياب طاهرة وتنجس منها ثياب ، وشك فيها ، صلى في ثوب بعد ثوب ، بعدد النجس ، وزاد صلاة ليتيقن براءة ذمته . وإذا اشتبهت الأواني الطاهرة بالنجسة أراق الجميع وتيمم . وإذا اشتبهت عليه القبلة فلا يدرى في أي جهة ، فإن يصلى أربع عند بعض الأئمة لتبرأ ذمته بيقين . وإذا ترك صلاة من يوم ثم نسيها وجب عليه أن يصلي خمس صلوات .

حالات وسواسية تعاملت معها[٢] :

الحالة الأولى :

سيدة فى الرابعة والثلاثين من عمرها تعمل مدرسة ، يشغلها التفكير في الخالق والشك في وجوده ، وطريقة خلقه للكون من العدم ، وماهية الروح الإنسانية ، وفكرة التمعن الشديد في الصلاة والخشوع فيها ، وكيف ننال رضا الله ويقبل صلاتنا . وكذلك يشغلها انتقاض الوضوء أثناء الصلاة وقبلها وتكرار الوضوء عدة مرات وتكرار الصلاة الواحدة لساعات عديدة حتى يهيأ لمن يراها أنها تمضي كل وقتها في الصلاة مهملة لأولادها وزوجها ومدرستها .

الحالة الثانية :

فتاة في الثانية والعشرين من عمرها ، تعمل موظفة . يشغلها جداً إحساسها أن قذفاً خارجياً يحدث لها ، مما يستوجب معه الطهارة من الجنابة . وكلما غسلت جسمها كلما أحست بخروج القذف من جديد لتعود للاستحمام مرة ثانية وهكذا ، حتى أرهقت نفسها وجسدها .

الحالة الثالثة :

رجل في الثامنة والأربعين من عمره ، متزوج وله بنت واحدة أنجبها بعد طول انتظار يعمل موظفاً . ذهب ذات يوم لأداء العمرة ، وهناك قرأ الآية الكريمة التالية : ﴿ **فلما بلغ معه السعي قال يا بنى إني أرى فى المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين** ﴾ [الصافات : آية ١٠٢]. وفور ذلك سيطرت عليه فكرة أن عليه أن يذبح ابنته ، ومنذ ذلك الحين وهو يعيش في عذاب وخوف فظيع من أن ينفذ هذه الفكرة .

الحالة الرابعة :

سيدة في الثالثة والثلاثين من عمرها ، تعمل مدرسة ، وهي أم لسبعة أطفال ، عقلها منشغل دائماً بالتفكير في الموت ويوم القيامة . أما مضمون هذه الأفكار فيشمل : كرهها للمقالات الدينية أو أي كتاب يتحدث عن الإسلام والمسلمين ، وتقول عن نفسها إنها جنية كافرة . تخاف أن تصلى ، لأنها تعتقد أنها تخطىء في الصلاة مما يوتر أعصابها . تنطرح على عقلها تساؤلات مثل : أنا أين ؟ من أنا ؟ كيف خلقنا الله ؟ أين الشيطان ؟ ماذا يعنى ؟ لماذا خلق الله الشيطان ؟ لماذا يعذبنا الله ؟ هل يوجد إله ؟ كيف أعرف أن الله موجود ؟. تقول لنفسها : هذه الأفكار تجنن ، هذا وسواس ، والوسواس من الشيطان . أنا لا أحب الله .. تسب الله .. وتقول أيضاً : أن ولدى صار مثلى يخاف ويوسوس .. يفكر كثيراً ويعصب .

الحالة الخامسة :

شاب في الرابعة والعشرين ، أعزب ، خريج كلية الهندسة ، تسيطر عليه مجموعة أفكار جنسية يعتقد أنها حدثت معه حقيقة . الفكرة الأولى أن أحدهم قد اعتدى عليه جنسياً ، والثانية أنه كان يدخل أعواد الثقاب في فرج بنت الجيران ، والثالثة أنه قد فعل نفس الشيء مع أختيه ، ثم مع أختيه اللواتي لم يكن قد ولدن بعد ، والرابعة أن أمه قد حملت منه ، والخامسة أنه لو تزوج فإن زوجته ستفعل ما فعلته أمه . ويعبر هذا الشاب عما آلت إليه حالته بقوله : سمنت وصلعت ، وأحس بالهرم ، يلاحقني طنين فظيع في أذني ، والتهبت جيوبي الأنفية ، وأعاني بداية قرحة في المعدة واكتئاباً دائماً .

في ضوء هذه الحالات الوسواسية قديمها وحديثها يمكن تحديد المحاور التي يدور حولها هذا النوع من العصاب . هذه المحاور هي :

١ – الشيطـــان .

٢ – الطهارة والنجاسة .

٣ – الصلاة والنية فيها .

وسنتناول هذه المحاور بشيء من التفصيل ، علنا نستطيع تحديد أدوارها في خلق هذا النوع من الوساوس .

المفاهيم والشعائر الدينية :

نعرض بعض المفاهيم والشعائر الدينية التي قد يكون لها دور ما في إنتاج بعض أشكال عصاب الوسواس القهري .

أولاً : مفهوم الشيطان :

وردت كلمة الشيطان في القرآن الكريم في ثمانية وثمانين موضعاً واستقر في الأذهان صورة مرعبة لهذا المخلوق ، وأنه مصدر كل الشرور ، وأن له وظائف محددة .

الوظيفة الأولى : الوسوسة :

وردت كلمة الوسوسة ومشتقاتها في خمسة مواضع وذلك في قوله تعالى : ﴿ **فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وُري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين** ﴾ [الأعراف : آية ٢٠] ، ﴿ **فوسوس إليه الشيطان وقال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد** ﴾ [طه : آية ١٢٠] ، ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه** ﴾ [ق : آية ١٦] ، ﴿ **من شر الوسواس الخناس** ﴾ [الناس : آية ٤] ، ﴿ **الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس** ﴾ [الناس : آية ٥] .

يقول سيد قطب عن الوسوسة والشيطان :

« وسوسة الشيطان لا ندري نحن كيف تتم ؛ لأننا لا ندري كنه الشيطان حتى ندرك كيفيات أفعاله ، وكذا اتصاله بالإنسان وكيفية إغوائه . ولكننا نعلم – بالخبر الصادق وهو وحده المصدر المعتمد عندنا عن هذا الغيب – أن إغواءه على الشر يقع في صورة من الصور ، وإيحاءه بارتكاب المحظور يتم في هيئة من الهيئات . وأن هذا الإيحاء وذلك الأغواء يعتمدان على نقط الضعف الفطرية في الإنسان . وأن هذا الضعف يمكن اتقاؤه بالإيمان والذكر ، حتى لا يكون للشيطان سلطان على المؤمن الذاكر ، وما يكون لكيده الضعيف حينئذ من تأثير » (قطب ، ص ١٢٦٨) .

وفي سورة « الناس » يوجه الله رسوله وأمته إلى العياذ به والالتجاء إليه من شر خفي الدبيب ، يأخذهم من حيث لا يشعرون ويأتيهم من حيث لا يحتسبون . على شكل صوت خفي يعاودهم مراراً ويغيب أحياناً . مما يجعل الفرد في حالة تأهب مستمر ويقظة دائمة ليتبين حقيقة الوسواس الخناس ، ولإدراك طريقة فعله التي يتحقق بها شره ، تأهباً لدفعه أو مراقبته .

ويذهب سيد قطب إلى أن النفس حين تعرف أن الوسواس الخناس يوسوس في صدور الناس خفية وسراً ، وأنه هو الجنة الخافية ، وهو كذلك الناس الذين يتدسسون

إلى الصدور تدسس الجنة ، ويوسوسون وسوسة الشياطين ، حين تعرف كل ذلك تتأهب للدفاع بالإيمان والذكر والاستعاذة . وفى حالة الغفلة عن هذه المعطيات الثلاثة تتعرض النفس لوسوسة الشيطان .

وهكذا استقر في نفوس المسلمين أن الإنسان عاجز عن دفع الوسوسة الخفية ، وأن معركته مع وسوسة الشيطان أبدية ، فهو أبدا قابع خانس مترقب للغفلة . وأن لا سلاح ضده سوى الإيمان والذكر والاستعاذة . ولكنه سلاح لا يحسم المعركة إنما يعمل على إخفاء الوسوسة لتعود ثانية من جديد في لحظات الغفلة .

الوظيفة الثانية : المـس :

يقول تعالى : ﴿ **إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون** ﴾ [الأعراف : آية ٢٠١] . تفيد هذه الآية أن مس الشيطان يعمى ويطمس ويغلق البصيرة . أو ما عبر عنه الإمام الغزالي « بخبل في العقل » ، أي فساد فيه .

ويأخذ المس أشكالاً متعددة منها :

الاستحواذ : ورد في قوله تعالى : ﴿ ... **استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون** ﴾ [المجادلة : آية ١٩] . ويذهب سيد قطب إلى أن القلب الذي نسى ذكر الله يفسد ويتمحص للشر .

الإيحاء : ورد في قوله تعالى : ﴿ .. **وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم** .. ﴾ [الأنعام : آية ١٢١].

تقليد نهج الشيطان : يقول تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء والله سميع عليم** ﴾ [النور : آية ٢١].

فالإنسان ضعيف ، معرض للنزعات ، عرضة للتلوث إلا أن يدركه الله بفضله ورحمته ، فيتجه إلى الله ويسير على نهجه ، وينجو من نهج الشيطان .

تزيين الأعمال : ورد ذلك في قوله تعالى : ﴿ **وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل** ﴾ [النمل : آية ٢٤] . هذه الآية تخبر عن ملكة سبأ وقومها الذين

وجدهم هدهد سليمان ﴿ **يسجدون للشمس من دون الله** ﴾ وتعليل ذلك أن الشيطان زين لهم أعمالهم ، فلم يهتدوا إلى عبادة الله .

الصراع النفسي : يقول تعالى : ﴿ **كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا** ﴾ [الأنعام : آية ٧١] . تصور هذه الآية حيرة من ينتابه الشرك بعد التوحيد ، حيث يتفرق إحساسه بين الهدى والضلال وتنغمر نفسه بالوجل من هذا المصير . ويأتي القرآن الكريم بالحل لهذا الصراع وتلك الحيرة في قوله : ﴿ **قل إن هدى الله هو الهدى** ﴾ . ويذهب سيد قطب إلى أن الفرد أو الجماعة ستعاني حتماً هذا الصراع إلى أن تهتدي إلى هدى الله وتلك هي الحتمية التاريخية الوحيدة المستيقنة لأنها من أمر الله (قطب ، السنة ، ص ١١٣٢) .

نخلص من استعراض أشكال المس إلى أن الحل الحتمي والوحيد يكون في ذكر الله والسير على نهجه .

ثانياً : مفهوم الطهارة :

وردت كلمة الطهارة ومشتقاتها في تسع وعشرين موضعاً . وحددت المواقف التي ينبغي أن يتطهر منها الإنسان : المحيض للنساء ، والجنابة ، والثياب النجسة ، والرجس ، وقضاء الحاجة . يقول تعالى في هذا المقام : ﴿ **فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن** ﴾ [البقرة : آية ٢٢٢] . ويقول : ﴿ **وإن كنتم جنبا فاطهروا** ﴾ [المائدة : آية ٩] . ويقول : ﴿ **وثيابك فطهر** ﴾ [المدثر : آية ٤] ، وحث تعالى على تطهير بيوت الله في قوله : ﴿ **وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود** ﴾ [الحج : آية ٢٦] . ويؤكد تعالى على حبه للطاهرين في قوله : ﴿ **فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين** ﴾ [التوبة : آية ١١٨] . واشترط الطهارة للصلاة ودخول بيوت الله ، كما اشترطها لجواز مس القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ **لا يمسه إلا المطهرون** ﴾ .

كما حددت وسيلة الطهارة وهي الماء في قوله تعالى : ﴿ **وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به** ﴾ [الأنفال : آية ١١] ، وقوله : ﴿ **وأنزلنا من السماء ماء طهورا** ﴾ [الفرقان : آية ٤٨] .

ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم إجراءات هذه الطهارة في الوضوء . فقد كان صلوات الله عليه يتوضأ بالمد وهو قريب من ثلث رطل بالدمشقي ، ويغتسل من الجنابة بالصاع وهو نحو رطل وثلث ... وصح عنه عليه السلام أنه توضأ مرة ،

ولم يزد على ثلاث ، بل أخبر أن « من زاد عليها فقد أساء وتعدّى وظلم » . وصح عنه أنه كان يغتسل هو وعائشة رضي الله عنها من قصعة بينهما فيها أثر العجين . وثبت أيضاً في الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال : « كان الرجال والنساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضؤون من إناء واحد » . والآنية التي كان عليه السلام وأزواجه وأصحابه ونساؤهم يغتسلون منها لم تكن من كبار الآنية ولم يكونوا يراعون فيضانها حتى يجرى الماء من حافتها ، ومضى على هذا التابعون . قال سعيد بن المسيب : إني لأستنجي من كوز الحب وأتوضأ وأفضل منه لأهلي ، وقال الإمام أحمد : من فقه الرجل قلة ولوعه بالماء ، وكان أحمد يتوضأ فلا يكاد يبل الثرى ، وثبت عنه صلى الله عليه وسلم في الصحيح أنه توضأ من إناء فأدخل يده فيه ثم تمضمض واستنشق . وكذلك كان في غسله يدخل يده في الإناء ويتناول الماء منه .

وتتعدد الآيات القرآنية الكريمة التي تحث المسلمين على اتباع سنة رسولهم . قال تعالى : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر** ﴾ [الأحزاب : آية ٢١] ، وقال : ﴿ **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله** ﴾ [آل عمران : آية ٣١] ، وقال : ﴿ **واتبعوه لعلكم تهتدون** ﴾ [الأعراف : آية ١٥٨] .

وهناك آيات أخرى تحث على عدم الإسراف وتعدي الحدود وتنهى عن الغلو . قال تعالى : ﴿ **يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم** ﴾ [النساء : آية ١٧١] ، وقال : ﴿ **ولا تسرفوا إن الله لا يحب المسرفين** ﴾ [الأنعام : آية ١٤١] .

والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه الصلاة والسلام في هذا المجال أيضاً كثيرة . قال ابن عباس رضي الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إياكم والغلو في الدين ، فإنما أهلك الذين من قبلكم الغلو في الدين » .

وقال أنس رضي الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم ، فإن قوماً شددوا على أنفسهم ، فشدد الله عليهم ، فتلك بقاياهم فى الصوامع والديارات : رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » .

وقال البخاري في هذا الموضوع : « وكره أهل العلم الإسراف فيه - يعنى الوضوء - » ، وقال ابن عمر : « إسباغ الوضوء : الإنقاء » .

ومع كل هذا الوضوح في موضوع الطهارة ، إلا أن هناك نفراً من المسلمين اختار طريقاً آخر وابتدع أموراً لم ترد فى السنة الصحيحة ، وأسموا ذلك **احتياطاً واستظهاراً** . محتجين بقول الرسول الكريم : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » وقوله : « من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » . واحتجوا بقول بعض الفقهاء : « من خفى عليه موضع النجاسة من الثوب وجب عليه غسله كله » . وقالوا : « إذا كان معه ثياب طاهرة وتنجس منها ثياب ، وشك فيها ، صلى فى ثوب بعد ثوب بعدد النجس ، وزاد صلاة ليتيقن براءة ذمته » . وقالوا : « إذا اشتبهت عليه القبلة فلا يدرى فى أى، جهة ، فإنه يصلى أربع صلوات عند بعض الأئمة لتبرأ ذمته بيقين » . وقالوا : من ترك صلاة من يوم ثم نسيها وجب عليه أن يصلى خمس صلوات. وكان عبد الله ابن عمر يغسل داخل عينيه في الطهارة حتى عمى . وكان أبو هريرة إذا توضأ أشرع فى العضد ، وإذا غسل رجليه أشرع فى الساقين . (ابن قيم الجوزية ، بدون تاريخ ، ص ١٤٦ - ١٥٣) .

وكلما تباعد الزمن عن عهد النبوة ، كلما ازدادت اجتهادات الفقهاء ، وكلما ازداد التشدد فى الاحتياط والاستظهار . ومن هذا الباب ظهرت أشكال الوساوس التى أوردنا نماذج منها .

ثالثاً : الصــــلاة :

الصلاة ركن من أركان الإسلام الخمسة ، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في تسعة وسبعين موضعا ، والأمر بإقامة الصلاة وارد في أكثر من موضع . يقول تعالى :

﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ﴾

[البقرة : آية ٤٣]

ويقول : **﴿ وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ﴾** [هود : آية ١١٤]

ويقول : **﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾** [الإسراء :آية ٧٨]

ويقول : **﴿ وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها ﴾** [طه : آية ١٣٢] .

وجاءت السنة النبوية الكريمة لتعلم المسلمين كيف يؤدون صلواتهم ، وليقول لهم الرسول عليه السلام : « صلوا كما رأيتموني أصلي ».

وقد ورد في كتاب **فتح الباري لشرح البخاري** للحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر (الجزء الثالث ، ١٩٥٩) أمور تتصل بالصلاة نذكر

منها : باب طول السجود في الكسوف ، باب طول السجود في قيام الليل ، باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل ، باب إذا نام و لم يصل بال الشيطان في أذنه ، باب ما يكره من التشديد فى العبادة ، باب من لم يتشهد في سجدتي السهو ، باب السهو فى الفرض والتطوع ، باب ما يجوز من العمل في الصلاة ... الخ .

ويقول عليه السلام : ليصل أحدكم نشاطه ، فإذا فتر فليقعد . وقال أيضاً للمرأة التى لا تنام بالليل لأنها تظل تصلى : « مه ، عليكم ما تطيقون من الأعمال ، فإن الله لا يمل » . وقال لذاك الذى يقوم الليل ويصوم النهار : « إنك إذا فعلت هجمت عينك ونَفِهَت نفسك ، وإن لنفسك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا فصم وأفطر وقم ونم » . وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى صلاة فقال : إن الشيطان عرض لى فشد على لقطع الصلاة على فأمكننى الله منه فَدَعَّتُهُ ، ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية حتى تصبحوا فتنظروا إليه » . وقال أيضاً : « إذا كان أحدكم فى الصلاة فإنه يناجى ربه فلا يبزقن بين يديه ولا عن يمينه ولكن عن شماله تحت قدمه اليسرى » .

وروى أن التفكير في الصلاة أمر لا يمكن الاحتراز منه . ويرد ذلك إلى وسوسة الشيطان . وقد نهى عن متابعة التفكير والإكثار منه حتى لا يلتهى المصلى عن صلاته ولا يدرى كم ركعة صلى ، فإذا فعل أحدهم وجب عليه أن يسجد سجدتين وهو قاعد . (رواه أبو هريرة رضى الله عنه) .

والسهو فى الصلاة يعني الغفلة وذهاب القلب عنها إلى غيرها ، وهو يختلف عن النسيان ، واختلف فى حكمه . والثابت أن الرسول صلى الله عليه وسلم سجد سجدتين فى حالة السهو في الصلاة سواء أدى هذا السهو إلى زيادة عدد الركعات أو إنقاصها . (ابن حجر ، ١٩٥٩) .

فى ضوء ما تقدم ، يظل الشيطان مصدراً للوسوسة فى الصلاة ، وتظل أبواب التشدد في العبادة ، والسهو نوافذ يتسرب منها الوسواس .

رابعاً : مفهوم النية فى الصلاة :

« النية هى القصد والعزم على فعل الشيء ، ومحلها القلب ، لا تعلق لها باللسان أصلاً ، ولذلك لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه فى النية لفظ بحال ، ولا سمعنا عنهم ذكر ذلك » . (ابن قيم الجوزية ، ص ١٥٦) .

ويتحدث الإمام الغزالي فى كتابه إحياء علوم الدين (الجزء الأول ص ١٧٠) عن نية الصلاة فيقول : « فمن لم يفهم نية الصلاة على هذا الوجه فكأنه لم يفهم النية ، فليس فيه إلا إنك دعيت إلى أن تصلى فى وقت فأجبت وقمت » . فالنية حضور للشيء فى النفس وإن لم يكن مفصلاً فى العقل . ويضرب الإمام الغزالي مثالاً : « من دخل عليه عالم فقام له فلو قال : نويت أن أنتصب قائماً تعظيماً لدخول زيد الفاضل لأجل فضله متصلاً بدخوله مقبلاً عليه بوجهى ؛ كان سفهاً فى عقله . بل كلما يراه ويعلم فضله تنبعث داعية التعظيم فتقيمه ويكون معظماً إلا إذا قام لشغل آخر أو فى غفلة » .

إن تشدد البعض فيما يتصل بالنية في الصلاة ، وإصرارهم على استحضار تفاصيل لا لزوم لها في عقولهم ، نافذة يتسرب منها الوسواس .

علاج عصاب الوسواس القهري عند ابن قيم الجوزية :

نورد فيما يلي بعض العلاجات التي اقترحها ابن قيم الجوزية في كتابه **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان** .

١ – يستحق التعزير البليغ الذي يزجره وأمثاله عن أن يشرعوا في الدين ما لم يأذن به الله ، ويعبدوا الله بالبدع لا بالاتباع. فمما نهي عنه الغلو وتعدي الحدود والإسراف ؛ وذلك بدليل قوله تعالى : ﴿ **يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم** ﴾ [النساء : آية ١٧١] ، وقوله : ﴿ **ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين** ﴾ [الأنعام : آية ١٤١] ، وقوله : ﴿ **تلك حدود الله فلا تعتدوها** ﴾ [البقرة : آية ٢٢٩] ، وقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم ، فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات : رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » .

٢ – من أراد التخلص من بلية الوسواس فليستشعر أن الحق في اتباع رسول الله ﷺ في قوله وفعله ، وليعزم على سلوك طريقته عزيمة من لا يشك أنه على الصراط المستقيم ، وأن مخالفته من تسويل إبليس ووسوسته .

٣ – العلم بالشرع وذلك بسؤال أهل الذكر أو القراءة والاطلاع . ومثال ذلك أن عمر رضي الله عنه يهم بالأمر ويعزم عليه . فإذا قيل له : لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى . وأن الصحابة ما كان فيهم موسوس ، ولو كانت الوسوسة

فضيلة لما ادخرها الله عن رسوله وصحابة رسوله . ولو أدركهم الرسول لمقتهم ولو أدركهم عمر لضربهم وأدبهم ولو أدركهم الصحابة لبدعوهم .

٤ - الاعتقاد في أن الوسوسة مرض سببه قبول الإنسان لوساوس الشيطان . وأنه لا عذر لأحد في قبول هذه الوسوسة . وقد روى مسلم في صحيحه من حديث عثمان بن أبي العاص قال : قلت : يا رسول الله ، إن الشيطان قد حال بيني وبين صلاتي يلبسها علي . فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ذاك شيطان يقال له خنزب ، فإذا أحسسته فتعوذ بالله منه ، واتفل عن يسارك ثلاثاً . ففعلت ذلك فأذهبه الله تعالى عني » . وفي جامع الترمذي من حديث أبي بن كعب أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إن للوضوء شيطاناً يقال له الولهان ، اتقوا وسواس الماء » . وفي المسند وسنن أبي داود عن أبي داود عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إن الشيطان يأتي أحدكم وهو في الصلاة ، فيأخذ شعرة من دبره فيمدها فيرى أنه قد أحدث ، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » .

٥ - يستحب للإنسان أن ينضح فرجه وسراويله بالماء إذا بال ليدفع عن نفسه الوسوسة . فمتى وجد بللا قال هذا من الماء الذي نضحته . فقد روى أبو داود بإسناده عن سفيان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفيان قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بال يتوضأ وينتضح .

علاج عصاب الوسواس القهري عند الإمام الغزالي :

أما الإمام الغزالي فقد ذهب إلى أن الوسوسة خبل في العقل أي فساد فيه . وعليه فإن على المعالج أن يعيد لهذا العقل صوابه وذلك بـ :

١ - تزويده بموقف الشرع مما هو فيه .

٢ - تعليمه قواعد المنطق الوارد بعضها في كتاب الإمام الغزالي « **القسطاس المستقيم** » .

٣ - حثه على أن يسلك سلوك الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وصحابته والابتعاد عن سلوك المغالين .

ومن بعض ما أورده الغزالي في كتابه : **إحياء علوم الدين** (الجزء الأول) ويفيد في علاج الموسوسين :

١ - الطهارة لها أربع مراتب : الأولى : تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات. والثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام . والثالثة : تطهير

القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة . والرابعة : تطهير السر عما سوى الله تعالى وهذه طهارة الأنبياء . فالموسوس لم ينتبه إلا للمرتبة الأولى فيمعن فيها ويستقصي في مجاريها ويستوعب جميع وقته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة . وهذا مخالف لسنة وسيرة الأولين الذين استغرقوا في تطهير القلب وتساهلوا في أمر الظاهر .

٢ – المزيل للوسواس أن يعلم الموسوس أن الأشياء خلقت طاهرة بيقين . فما يشاهد عليه نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلى معه ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباط إلى تقدير النجاسات .

٣ – ألا يبول الإنسان في المغتسل ولا يبول واقفاً . فقد قال عليه الصلاة والسلام : « لا يبولن أحدكم فى مستحمه ثم يتوضأ فيه فإنَّ عامة الوسواس منه » .

٤ – على الفرد أن يستبرىء عن البول . ولكن ألا يكثر التفكير في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الأمر ، وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء .

٥ – الابتعاد عن الاستقصاء في الاستنجاء بعدم التعرض للباطن ، فإن الاستقصاء منبع الوسواس .

٦ – يكره في الوضوء أمور ثلاثة : أن يزيد على الثلاث ، وأن يسرف في الماء ، وأن ينفض اليد فيرش الماء ، وأن يتكلم أثناء الوضوء ، وأن يلطم وجهه بالماء لطما .

العلاج السلوكي لعصاب الوسواس القهري :

تطرح الدراسات الحديثة لعصاب الوسواس القهري طرائق متعددة ومتنوعة لعلاجه مستمدة من المدرسة السلوكية بشكل خاص . من هذه الطرق التالية :

١ – العلاج العقلاني الانفعالي Rational Emotive Therapy القائم على تحليل الأفكار غير المنطقية في عقل المريض ومحاولة تعديلها أو استبدالها بأفكار أخرى على أمل أن يتوجد لديه وجدان جديد ، وعنهما معا يتبدل سلوكه .

٢ – العلاج بالتحكم الذاتي Self Control القائم على تقوية إرادة المريض لإيقاف السلوك الناتج عن أشكال الوساوس لديه كالغسل والعد واللمس .

هذان النوعان من العلاج أعطيا نتيجة حسنة بعد عشر جلسات ، حيث قل منسوب القلق الاجتماعي ، وتراجع الشعور بعدم الراحة . كما أن العلاج الأول كان ذا أثر في التخفيف من حدة الاكتئاب .

(Junginger, et al, 1988) & (Emmelkamp & Hoestra, 1988) .

٣ – العلاج متعدد السبل Multimodal Therapy المستمد من نظرية التعلم الشرطي والقائم على إطفاء الاستجابات السلوكية الوسواسية . وقد ثبت أن هذا النوع من العلاج فعال في تحويل تفكير المريض إلى تفكير منطقي ، وكذلك في زحزحة المريض عما لديه من تأكيدات أو مسلمات .

(kwee, et al, 1987) .

٤ – العلاج بالإراحة من التنفير Aversion Relief Therapy المستمد من نظرية التعلم الإجرائي والقائم على التعزيز السلبي للسلوك الوسواس . إن هذا العلاج وحده غير مجد ما لم يستعن بطرق أخرى مساندة كالاسترخاء والإرشاد السلوكي والضبط الذاتي . ومع ذلك وبعد ٤٥ جلسة ومتابعة لمدة ٣ سنوات وجد أن هناك تحسن في حالة المريض (Mathew & Miehra, 1988) .

العلاج الطبي لعصاب الوسواس القهري :

أما على صعيد العلاج الطبي فتورد بعض الدراسات الحديثة العلاج التالي :

* العلاج بمادة الكاربامازيبين . حيث بدىء بـ ٤٠٠ مغم/ يومياً ثم زيدت الجرعة إلى ١٦٠٠ مغم/يومياً لمدة ثمانية أسابيع . ولم تظهر سوى حالة واحدة من بين ٩ حالات تحسناً طفيفاً . (Joffe & Swinson, 1987) .

* العلاج بمادة الكلورميبرامين فقد تبين أن الجرعة ما بين ٥٠ – ٣٠٠ مغم/ يومياً أعطت آثاراً ذات دلالة على مرض الوسواس . (Zohar et al, 1987) .

* العلاج بمادة الامبرامين Imipramine فقد ثبت أن هذه المادة فعالة ضد الاكتئاب ولكنها لم تعط آثاراً تذكر على أمراض عصاب الوسواس القهري (Foa et al, 1987) .

* العلاج بالأكسيتوسين Oxytocin أعطى نتائج إيجابية في ظروف أربعة أسابيع لمرض الوسواس القهري (Anssean et al, 1987) .

برنامج العلاج الديني لبعض أشكال عصاب الوسواس القهري :

في ضوء هذه الطرائق العلاجية قديمها وحديثها سنحاول وضع المحتويات الرئيسية لبرنامج العلاج الديني لبعض أشكال عصاب الوسواس القهري التي تعبر عنها بعض الطقوس والمعتقدات المرتبطة ببعض الشعائر الدينية على النحو التالي :

١ – حيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن جهل بالشرع ، فالخطوة الأولى في العلاج هي تزويد المريض برأي الشرع فيما يمارسه من سلوك وسواسي ، هذه المعارف الشرعية تؤخذ من كتب : **إحياء علوم الدين** (الجزء الأول) **وإغاثة اللهفان من مصايد الشيطان وذم الموسوسين والتحذير من الوسوسة** لابن قيم الجوزية ، **ومكائد الشياطين في الوسوسة وذم الموسوسين** لابن قدامة . وكذلك تفسير الآيات القرآنية المتصلة بالشيطان والوسوسة من كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب[٣] .

٢ – وحيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن فساد في العقل فالخطوة الثانية في العلاج هي تحليل الأفكار غير المنطقية ، وتعليم المريض منهج التفكير العلمي الموضوعي .

٣ – وحيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن ضعف في الإرادة ، يكون من المهم تقوية الإرادة بإيجاد جهات الضبط الخارجية منها والداخلية . فتخصص لهذه الغاية عدة جلسات لتقوية «أنا» المريض بجرعات قيمية مستمدة من الدين الإسلامي . وبهذا نساعد المريض على الامتناع عن أداء السلوك الوسواسي ، أو اجترار الفكرة الوسواسية أما جهات الضبط المقترحة فهي : الله ، الناس ، النفس اللوامة .

٤ – وحيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن وسوسة الشيطان ، فلابد أن يخصص جانب من العلاج لاستثارة عواطف المريض الدينية خاصة تلك العواطف الكارهة والرافضة لإطاعة الشيطان ، وتبصيره بالصراع الأزلي الأبدي بين الخير والشر ، بين النور والظلام ، وتذكيره بأن إطاعة الشيطان تعني عصيان الله ورسوله ، وتخويفه من مصيره إذا ما استمر في ممارسة الفكرة أو السلوك الوسواسي . وتدريبه على تقوية الإيمان وذكر الله في كل حين والتعود على الاستعاذة .

٥ – حيث إن عصاب الوسواس القهري قد يرتبط ببعض المثيرات التي تستحضره ، فينصح المريض بالابتعاد عن التعرض لتلك المثيرات . من هذه المثيرات : التبول في المغتسل ،

التبول وقوفاً ، التفكير في تطهير الباطن ، التفكير في الإكثار من الاستبراء ، التفكير في النجاسة ، التفكير في زيادة عدد مرات الوضوء عن ثلاثة .... الخ .

٦ – حيث إن عصاب الوسواس القهري قد يتلازم معه أعراض الاكتئاب الناجم عن الخوف الشديد من الله ، هذا الخوف يلعب دوراً تعزيزياً للسلوك الوسواسي . وأداء هذا السلوك يقلل من حدة القلق الناتج عن هذا الخوف ، دون أن يزيل حالة الاكتئاب . فإن المريض بحاجة ماسة إلى الاطلاع على الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التى تخفف عبء الآثام التى يهيأ له أنه يحملها . وترديد أذكار الحزن والهم (البخاري : جهاد ٧٤ ، دعوات ٣٥ أبو داود ، وأذكار النووي ص ١٠٣ . والمسند ٥/٢٦٦)[٤] .

٧ – إن القلق الناتج عن امتناع الوسواسي عن أداء السلوك أو اجترار الفكرة الوسواسية ، توجد حالة من التوتر لدى المريض ، توتر نفسي/جسمي يعبر عنه ضيق الخلق ، الصداع ، تزايد ضربات القلب ، اضطراب التنفس ، اضطرابات الجهاز الهضمي ، آلام في العضلات ، عدم القدرة على الاستقرار في المكان ... الخ . وعليه يصبح تدريب المريض على التخلص من التوتر أمراً لازماً . ومما يساعد على ذلك التالي :

* حث المريض على قراءة القرآن .
* حث المريض على حضور جلسات الوعظ في المساجد .
* حث المريض على الصلاة في المسجد .
* حثه على أن يدرب نفسه على الخشوع في الصلاة .
* حثه على إطالة السجود والاستغفار فيه .
* تدريب المريض على تمرينات رياضية مشتقة من حركات الصلاة[٥] .
* حثه على ارتياد الأماكن المتسعة (شاطىء البحر ، البر ، رؤوس الجبال) حيث تتاح له فرصة مد البصر إلى أعلى وإلى الأمام .
* تدريب المريض على الاسترخاء المؤدي إلى النوم[٦] ، ذلك أن النوم قد يذهب الغم عن المؤمن بدليل قوله تعالى : ﴿ **ثم أنزل عليكم من بعد الغم أَمَنَةً نعاسا يغشى طائفة منكم** ﴾ [آل عمران : آية ١٥٤] .

٨ – حيث إن المريض بالوسواس القهري لديه تركيز ذهني كبير على محتوى الوسواس فإن زحزحة المريض عن هذا التركيز ضرورة لازمة . وهذا يمكن أن يتم بتعليمه فن إدارة

الوقت ، وذلك بالاتفاق معه على قائمة أهداف تتدرج تبعاً لأهميتها ، وألا ينشغل بهدف ما لم يكن هذا الهدف في تلك اللحظة هو الهدف الأساسي .

٩ – قد يتمسك الوسواسي بأداءاته رغم كل ما يقدم له من معارف بدعوى الاحتياط والاستظهار . في مثل هذه الحالة ينصح بمراجعة من بيده حق التعزيز البليغ ، كنوع من العقوبة على أفعاله عله يكف عنها(٧) .

١٠– قد ينتج عن هذا النوع من الوسواس اكتئاب حاد أو مخاوف مرضية وفي مثل هذه الحالة ينصح المريض بمراجعة طبيب نفسي للتداوي من الاكتئاب .

مدى فعالية البرنامج المقترح :

تم تطبيق هذا البرنامج على خمس حالات وسواسية بمكتب الاستشارات النفسية بدولة الكويت . ثلاث منها تحت إشرافي ، واثنتان تحت إشراف زميل يعمل بنفس المكتب . وقد لاحظ كلانا أن هذا البرنامج قد أعطى نتائج إيجابية فورية بعد أربع أو خمس جلسات . خاصة بعد تزويد الحالة بموقف الشرع من الأفعال والأفكار الوسواسية ، وتحليل الأفكار غير المنطقية ، وتقوية إيمان وإرادة الحالة وتدريبها على الاسترخاء .

وقد أبقيت هذه الحالات رهن المتابعة المستمرة ، ولوحظ أنها تعود بعد غياب لتشكو من عودة الوساوس أحياناً ولكن آثارها أخف من قبل . و لم تحول أي من هذه الحالات إلى الجهات المتخصصة لتلقي العلاج الطبي . ومازلنا على اتصال بهذه الحالات لتسجيل ومتابعة التحسن .

ونأمل أن يوضع هذا البرنامج موضع التطبيق في أكثر من مكان بهدف التأكد من فعالية هذا البرنامج وتنقيحه .

الهوامش

(١) ثلاث حالات من بين أربع تعاني هذا النوع من الوسواس ترددت على وحدة الإرشاد النفسي بكلية التربية . وعشر حالات من بين إحدى عشر حالة ترددت على مكتب الاستشارات النفسية .

(٢) في مكتب الاستشارات النفسية والتربوية والاجتماعية/ الكويت .

(٣) أعد ملف كامل من هذه المراجع لتقديمه للوسواسي للاطلاع عليه .

(٤) تم إعداد الآيات والأحاديث والأذكار اللازمة لهذا المقام .

(٥) أعدت التدريبات اللازمة بالتعاون مع الأستاذ الدكتور/ السهروردي المتخصص في التربية الرياضية بكلية التربية .

(٦) يدرب المريض على الاسترخاء الشامل وفقاً لطريقة التى أعدت شريطاً عنها أحد المؤسسات المتخصصة .

(٧) بالنسبة لدولة الكويت ، ينصح المريض بمراجعة أحد أعضاء لجنة الفتوى والتشريع بوزارة الأوقاف .

المراجـع العربيـة

١ - ابن حجر ، الحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني ، **فتح الباري بشرح البخاري** ، الجزء الثالث ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده ، مصر . ١٩٥٩ .

٢ - ابن قدامة ، الإمام الفقيه موفق الدين المقدسي الحنبلي ، **مكائد الشياطين في الوسوسة وذم الموسوسين** ، شرح كتاب ذم الموسوسين والتحذير من الوسوسة لابن القيم الجوزية ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ١٤٠١هـ الموافق لـ١٩٨١م .

٣ - ابن القيم الجوزية ، الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان** ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، الجزء الأول ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر ، بدون تاريخ .

٤ - الخرافي ، نجمة ، **دراسة استطلاعية في سيكولوجية عصاب الوسواس القهري في دولة الكويت** ، رسالة دكتوراه غير منشورة .

٥ - الرازي ، الشيخ الإمام محمد بن بكر بن عبد القادر ، **مختار الصحاح** ، ترتيب محمود خاطر ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٣ .

٦ - عودة ، محمد ومرسي ، كمال ، **الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام** ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٦ .

٧ - الغزالي ، الإمام أبو حامد محمد بن محمد ، **إحياء علوم الدين** ، الجزء الأول ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

٨ - قطب ، سيد ، **في ظلال القرآن** ، الجزءان الثاني والثالث ، دار الشروق القاهرة ، ١٩٨٠ و١٩٨٢ .

المراجـع الأجنبيـة

9 - Ansseau, Marc et al **Intranasal Oxytocin in Obsessive- Compulsive Disorder .** University Hospital Ctr., Biological Psychiatry & Psychoharmacology Unit, Lieae, Belgium, Psycho Neurendocrinology, 1987 Vol 12 (3) PP. 231-236 (ERIC NO 65-27389) .

10 - Emmlkamp Paul M., Visser S., Hoekstra R. J., **Cognitive Therapy Vs Exposure in Vivo in Treatment of obsessive compulsions.** Academic Hospital Dept. of Clinical Psychology Groningen, Netherlands, Cognitive Therapy and Researh, 1988 Feb Vol (1) PP. 103-114 (ERIC No. 75-24205) .

11 - Foa, Enda B.et al, **Effects of Imopramine on Depression and Obsessive-Compulsive Symptons.** Medical Coll of Pennsylvania, Philadelhia, USA, Psychiatry Research, 1988 Jun Vol 21 (2) PP. 123-136 (ERIC No.75-27407)) .

12 -Gay Volney P. **Psychopathology and Ritual, Freud,s Essay "Obsessive Actions and Religious Practices."** Psychoanalytic Review, 1985 Feb Vol 62 (3). PP. 493-507 (ERIC No. 55-04731) .

13 - Greenberg David. **Are Religious Compulsions Religious or Compnlsive.** A Phenomenological Study. Jerusalem Mental Health Ctr. Israel American Journal of Psychotherapy, 1984 Oct Vol 38 (4) PP. 524-532 (ERIC No. 72-06778) .

14 - Greenberg David, Witztum Eliezer, Pisate, Jean. **Scrupulosity Religious Attitudes and Clinical Presentations.** Jerusalem Mental Health Ctr. Israel, British Journal of Medical Psychology, 1987 March Vol 60 (1) PP. 29-37 (ERIC No 65-20759) .

15 - Joffe, R.T. and Swinson R,P. **Carbamazepine in Obsessive-Compulsive Disorder.** St. Michael,s Hospital, Dept. of Psychiatry, Tronto ON, Canada. Biological Psychiatry, 1988 Sept. Vol 22 (9), PP. 1169-1171 (ERIC No. 75-30487) .

16 - Junginhger et al. **Spontaneous Exposure aud «Self-control» in the Treatmeut of Compulsive Checkiug.** Indiana University Medical Ctr. USA. Joural of Behavior Therapy & Experimental Psychiatry, 1988 Jun Vol 18 (2), PP. 115-119 (ERIC No. 75-27348) .

17 - Kwee M., et al. **Multimodal Therapy in an Inpatient Setting.** Klinisch-Psycholog Voor Psychotherapie. Leiden. Nethernlands. Current Psychological Research & Reviews, 1986-88 Winter Vol 5 (4), PP. 344-357 (ERIC NO. 75-27647) .

18 - Mathew Aniamma, Mishra H. **Aversion Relief Procedure in the Treatment of Obsessive-Compulsive Neurosis:** A case Study. National Institute for the Mentally Handicapped. Secunderabad, India. Jouranl of Personality & Clinical Studies, 1987 Sept Vol 3 (2), PP. 149-151 (ERIC No. 75-30432) .

الإرشاد النفسي من منظور إسلامي

د. محمد محروس محمد الشناوي

١ – مقــدمة :

خلق الله سبحانه الإنسان ليقوم بواجب العبادة لله وحده وليحمل مسئولية الخلافة فى الأرض وعمارتها ، وسخر لهذا الإنسان ما فى السموات وما فى الأرض جميعا . خلقه الله على الفطرة وأودع فيه صلة تصله بخالقه سبحانه وتعالى ، ثم هداه السبيل فكان من الناس الشكور وكان منهم الكفور .

وحين انحرف الناس عن تحقيق ما أنيط بهم من عبودية لله الواحد الأحد والقيام بواجب الخلافة فى الأرض على الوجه الذى شرعه الله لهم بعث الله إليهم الرسل مرشدين وهادين ، ناصحين ومبشرين ومنذرين وهدفهم الأول أن يعود الناس إلى الإيمان وإلى الطريق المستقيم طريق الخير الذى فطر الله الناس عليه .

﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ [البقرة : ٢١٣] .

إذن فهداية الإنسان وإرشاده بدءاً من تصحيح عقيدته واستمرارًا إلى كافة شئون حياته هى من السنن التى سنها الخالق سبحانه وتعالى لإصلاح حياة الإنسان ، فكان الرسل وكان خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم مصدقاً لما سبقه من رسالات ومتمماً للهداية بشيراً ونذيراً إلى الناس كافة وكان الوحى المنزل عليه القرآن الكريم نوراً وهداية وسنته المطهرة نبراسا،بهما اهتدى السلف وعليهما يصلح أمر الخلف بإذن الله – ويستمر المنهج الإلهى فى الإصلاح تحقيقاً لأمر الله سبحانه وتعالى .

﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران : ١٠٤] .

والإرشاد والعلاج النفسى – كما يراهما الباحثون المعاصرون فى مجال علم النفس يشتملان على علاقة مباشرة بين مرشد (أو معالج) مستبصر وقادر على التعليم وعلى مساعدة الآخرين ، وبين مسترشد (أو مريض) بحاجة إلى الاستبصار وإلى تعلم كيف يعدل سلوكه ويحل مشكلاته وينهج حياة متوافقة .

إذن فمضمون الإرشاد والعلاج النفسى هو مساعدة يقدمها شخص لديه القدرة والمعرفة والاستعداد الشخصى (لتقديم المساعدة) إلى شخص آخر فى موقف مشكلة سواء كانت هذه المشكلة ناتجة عن اضطراب فى التفكير أو فى السلوك (الأفعال والأقوال) أو فى المشاعر . ومن هذا المنطلق ظهرت نظريات عديدة فى الغرب تتناول الإرشاد والعلاج النفسى وتلاطمت هذه النظريات فيما بينها تلاطم الأمواج – كل منها يدعى لنفسه القدرة على تغيير السلوك،أو القدرة على تغيير نمط التفكير،أو القدرة على تغيير المشاعر،أو فى بساطة كل منها يدعى لنفسه مقدرة على مساعدة المسترشدين على مواجهة مشكلاتهم وتعديل سلوكهم وتحقيق التوافق النفسى .

ولكن واقع الأمر يشير بشكل واضح إلى أن *هذه النظريات لم تصل بعد إلى تحقيق ما تدعى لنفسها أنها تحققه – بل ونجزم أن أيا منها عاجز عن تحقيق الأمن النفسى لمن يعالجون فى ظلها . وذلك أن الأسس التى تقوم عليها هذه النظريات لازالت أسسا منقوصة لأنها ابتعدت عن المنهج الإلهى .

والمرشد المسلم الذى يعى عن يقين أنه يتعامل مع نفس لها خصائصها،ومع انحرافات ومشكلات لها أسبابها وأن للإنسان غاية أساسية وهى عبادة الله سبحانه وتعالى وحده ، ووظيفته هى الخلافة فى الأرض ، هذا المرشد هو أكثر احتياجاً أن يقيم عمله على أساس من المنهج الربانى كما يتمثل فى إسلامنا الحنيف . وفى نفس الوقت يدرك الباحث المحقق أن الإسلام يحوى فى مصادره الأساسية – القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة – ما هو فوق النظريات يحوى الحقائق الثابتة . قد يختلف فهم باحث لها عن فهم غيره ولكن هذه الرؤى تجتمع على حقائق ثابتة تخبو أمامها النظريات الوضعية ، وعلى منهج لا يضل من تمسك به .

من هذا المنطلق كانت هذه المحاولة فى إعداد تصور نظرى مبسط لعمل المرشد المسلم على ضوء من المنهج الإسلامى ، و هى محاولة تدعو معها كل باحث فى مجال الإرشاد والعلاج النفسى أن يبحث ويتعمق فى بحثه ليثرى مثل هذه المحاولة وأن يؤمن عن يقين أن المنهج الإسلامى يكفل له الهداية فى عمله وتحقيق ما يصبو إليه من خير للمسترشدين .

---

* يستخدم الباحث تعبير العلاج النفسي كمرادف للإرشاد النفسي .

٢ – لماذا تخفق نظريات الإرشاد والعلاج النفسى الغربية :

لقد تزايد عدد النظريات الخاصة بالإرشاد والعلاج النفسى التى نشأت فى لغرب حتى وصفها أحدهم بأنها غابة[1]. ورغم هذه الزيادة الكبيرة فى النظريات إلا أن النتائج التى تحققت بتطبيق المعالجين والمرشدين لها كانت دون ما أعلنه أصحابها عنها – حتى أن بعض الباحثين يرى أن نسبة شفاء المرضى الذين لم يعالجوا بأى نظرية مساوية لمن تنتهى مشكلاتهم باستخدام علاجات تستند لهذه النظريات . ونعرض فيما يلى لبعض الأسباب التى أدت إلى إخفاق هذه النظريات فى تحقيق ما صوره أصحابها من نتائج لها :

١ – أن هذه النظريات تُبنى أساساً على تصور فلسفى يراه أو يقتنع به صاحب النظرية حول طبيعة الإنسان،وعلى سبيل المثال فقد تصور فرويد الإنسانَ على أنه ذو طبيعة نزاعة للشر تحكمها غريزة الجنس وغريزة العدوان. ولم يبتعد أدلر عن ذلك كثيراً ، وإنما فقط عدل منه واعتبر أن الإنسان يحكمه دافع النزوع إلى القوة والسيطرة ، على حين أن مدرسة العلاج السلوكى والتى أقامت طرقها على أساس من نظريات التعلم قد تعاملت مع الإنسان على أنه ذا طبيعة محايدة لا خير فيها ولا شر ، وأن كل سلوك يسلكه الإنسان هو سلوك متعلَّم يخضع لقوانين للتعلم استنبطها الباحثون من تجاربهم على الحيوانات فى المختبرات ، وترك هؤلاء إنسانية الإنسان وعقله ومشاعره جانباً . وأما المجموعة الثالثة من النظريات والتى تنتمى إلى المدرسة الإنسانية فرغم انتقادها الشديد لمدرسة التحليل النفسى لاختزالها الإنسان إلى غريزة حيوانية،وللمدرسة السلوكية فى اعتبارها الإنسان مجرد آلة لا إرادة لها ولا عقل ، فإن هذه المدرسة (الإنسانية) أهملت جانب العقل وجانب التعلم ونظرت فقط إلى إنسانية الإنسان على أساس من مشاعره وادعت أن الإنسان خير بطبيعته وأن الشر غريب عليه .

٢ – أن هذه النظريات نظرت للإنسان من زوايا مختلفة – هى جانب الغريزة ، أو جانب المشاعر ، وجانب السلوك – وهى زوايا تجعل الإنسان مختزلاً إلى صورة أقل من كيانه الحقيقى الذى أودعه الله فيه والذى استحق به أن يكون الكائن المكرم .

٣ – أن هذه النظريات قد أغفلت من حسابها الجانب الروحى ، وذلك الجانب الهام الذى يصل الإنسان بخالقه منذ خروجه للحياة والذى يمثل أصل الفطرة فيه – وأغفلت من حسابها واقعاً أساسياً يحتوى كل الدوافع هذا الدافع هو عبادة الله وحده – وهو المعنى الأساسى الذى يعرفه المسلم لحياته – فى الوقت الذى راح فيه المنظرون فى الغرب

يفسرون المرض النفسى على أنه فقدان لمعنى الحياة وأن مساعدة المريض هى أن نساعده على أن يبحث عن معنى لحياته – وأى معنى سيبحث عنه إذا ضل عن غاية وجوده

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات : ٥٦] .

﴿ قل إن صلاتى ونُسكي ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴾ [الأنعام : ١٦٢ – ١٦٣] .

وبغياب هذا المعنى الأساسى فى مجتمعات أهملت الدين،وجرت وراء مادية زائفة وجدنا من يكتب كتبا ليقرأها الذين يخافون من الموت ويرتعدون منه – فى الوقت الذى يلقى فيه المؤمن الذى عمل الصالحات ربه وهو راض ومطمئن :

﴿ يا أيتُها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي فى عبادي وادخلي جنتي ﴾ [الفجر : ٢٧ – ٣٠] .

٤ – أن هذه النظريات رأت فى عناصر تكوين شخصية الإنسان جوانب ، وجوانب لم يكن الدين من بينها. ورأت لانحراف الإنسان أو انحراف شخصيته أسبابا ، وأسبابا لم تضع من بينها انحراف عقيدته ، وكيف نتوقع أن يصلح عمل الإنسان أو تطمئن نفسه وسط ضلال العقيدة .

٥ – أن المعايير التى يحكم بها أصحاب النظريات والمعالجون والمرشدون المستخدمون لها على سلوك الإنسان الذى يتعاملون معه والذى يعتبرونه سلوكاً منحرفاً إنما هى معايير وضعية لا يمكن أن ترقى إلى المعايير التى يزودنا بها المنهج الإسلامى . وعلى سبيل المثال فإن الروابط التى تنظم عمل المعالجين النفسيين فى الولايات المتحدة قد استبعدت الجنسية المثلية من الاضطرابات ورأت أن يترك لمن يمارسون هذا الشذوذ (فعل قوم لوط) حرية المثول للعلاج من عدمه .

٦ – أنَّ جانباً كبيراً من نظريات العلاج النفسى قد أقامت بنيتها على أساس من أشياء غامضة وتفسيرات ينقصها البحث العلمى والتفكير المنطقى بل وينكرها الذوق السليم – وكلما ازدادوا فى غموضها ازداد البعض إعجاباً بها – ومن الأمثلة على ذلك نظرية التحليل النفسى التى كان بعض المرضى يظلون تحت العلاج فيها لفترة تزيد على أربع سنوات من مشكلة قد تكون عارضة مثل الخوف من الظلام .

٣ - المباحث الأساسية للأطر النظرية للإرشاد والعلاج النفسى :

اعتاد المنظرون فى مجال الإرشاد والعلاج النفسى أن يعتبروا خمسة مباحث أساسية عند تحديد الأطر النظرية للإرشاد والعلاج النفسى هى :

أولاً : طبيعة الإنسان .

ثانياً : نمو الشخصية .

ثالثاً : الاضطراب النفسى أو نظرية للعصاب .

رابعاً : العلاج النفسى .

خامساً : أهداف الإرشاد ودور المرشد .

وسوف نستعرض الإرشاد والعلاج النفسى الإسلامى باستخدام هذه المباحث حتى يمكن للمرشد أو المعالج النفسى المسلم أن يتبين كيف أن المنهج الإسلامى يمده بأساس عميق يبنى عليه عمله الإرشادى أو العلاجى .

أولاً : خصائص الإنسان على ضوء المنهج الإسلامى :

١ - الخير والشر فى طبيعة الإنسان :

من الأمور التى شغل بها واضعو نظريات الإرشاد والعلاج النفسى فى الغرب موقفهم من الخير والشر فى طبيعة الإنسان ، فانقسموا فى هذا الموقف إلى ثلاث مجموعات : المجموعة الأولى تنظر للإنسان على أنه مجبول على الشر تحركه نزعات الجنس والعدوان (مدرسة التحليل النفسى) . والمجموعة الثانية ترى الإنسان محايداً،وأن كل سلوك يسلكه إنما هو سلوك متعلَّم وأنه يتعلم الخير أو الشر من بيئته (المدرسة السلوكية) . والمجموعة الثالثة ترى أن الإنسان مجبول على الخير والبناء،وأن الشر أمر عارض بالنسبة له (المدرسة الإنسانية) .

فإذا نظرنا إلى موقف الإسلام فى هذا الجانب وجدنا أن الإنسان الذى أعد لعبادة الله وحده وللخلافة فى الأرض وعمارتها إنما أعد لتحقيق الخير،وزود بدوافع تساعده على القيام بهذه الواجبات . فإذا اتبع المنهج الرشيد فى إشباعها فإنه يحقق أصل فطرته . وإذن فالإسلام يرى أن الإنسان يولد خيِّراً،وأن الشر أمر طارىء عليه،وفى هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تولد البهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء » . ويقول الدكتور جعفر شيخ إدريس فى هذا

الجانب[٢] : (فالفطرة هى الخير الذى ولد عليه الإنسان ، وهى الإسلام.أى أن الإنسان ولد بتركيب عقلى ونفسى يتناسب مع حقائق الإسلام وقيمه وأن هذا الخير الذى فطر عليه ينمو بنموه العقلى والنفسى إذا سلم من المؤثرات الخارجية البشرية والشيطانية .

ومما فطر عليه الإنسان وهو من الأصول التى بنى عليها الدين :

١ – التوحيـــد .

٢ – المبادىء العقلية التى تسمى بالقواعد المنطقية .

٣ – أصول القيم الخلقية .

٤ – أصول القيم الجمالية .

٢ – الإنسان هو الكائن المكرم :

فقد اختص الخالق جل وعلا بنى آدم بالتكريم والتفضيل ، وهذا التكريم هو من الأمور العظيمة التى تشمل فروعاً لا حصر لها – فهو تكريم فى الخلْق ، وتكريم بالعقل ، وتكريم بالميثاق الذى أخذه عليهم ، وتكريم بإرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، وتكريم بأن سخر لهم ما فى السموات والأرض . وقد كرمهم الله بإعلان خلق آدم واستخلافه فى الأرض وإسجاد الملائكة له .

ولأنه الكائن المكرم فقد اختصه الله بالتكاليف وحمله الأمانات ، وجعله مسئولاً عما يعمل . ولأنه الكائن المكرم فقد كلفت الشرائع حماية ضروراته وهى الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض .

٣ – المخلوق المسئول :

فالإسلام يقر مسئولية الفرد عما يعمل فلا يؤخذ واحد بوزر آخر ولا أمة بوزر أمة أخرى .

﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾ [الطور : ٢١]

﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾ [البقرة : ١٣٤] .

يقول العقاد فى هذا الصدد :

أما مناط المسئولية فى القرآن فهو جامع لكل ركن من أركانها يتغلغل إليه فقر الباحثين عن حكمة التشريع الدينى أو التشريع فى الموضوع فهى بنصوص الكتاب قائمة على أركانها المجملة فى تبليغ وعلم وعمل فلا تحق التبعة على أحد لم تبلغه الدعوة فى مسائل الغيب ومسائل الإيمان .

﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الإسراء : ١٥] .

(ونتيجة هذه المسئولية نجد أن القرآن قد وصف الإنسان بغاية من الكمال المقدور له بما استعد له من التكليف ، وبغاية الذم دون غيره من الخلائق حين ينحدر إلى الدرك الأسفل نتيجة تهاونه في التكليف لأنه دون غيره أهل للإيمان والعدل والرجحان والعفاف)[٣] .

﴿ إن الإنسان لظلوم كفار ﴾ [إبراهيم : ٣٤] .

﴿ إن الإنسان لفى خسر ﴾ [العصر : ٢] .

٤ - الكائن المكلف :

والإنسان مكلف بما كرمه الله به أساساً من نعمة العقل ، ولهذا فقد تعدد فى القرآن مخاطبة الإنسان بهذه النعمة وكل ما يوصل إليها وكل وظيفة هى لها ، فالعقل وازع « يعقل » صاحبه عن البطلان والعقل رشد والعقل روية والعقل بصيرة « أفلا يعقلون » « أفلا يتفكرون » « أفلا يبصرون » « أفلا يتدبرون » « أليس منكم رجل رشيد » « أفلا تتذكرون » .

ويرى الأستاذ العقاد أن وصف الإنسان بالكائن المكلف أصوب من وصفه بالكائن الناطق فيقول فى هذا الجانب :

(مكان الإنسان فى القرآن الكريم هو أشرف مكان له فى ميزان العقيدة وفى ميزان الفكر وفى ميزان الخليقة الذى توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات ، هو الكائن المكلف .

هو كائن أصوب من التعريف من قول القائلين « الكائن الناطق » وأشرف فى التقدير . هو كائن أصوب فى التعريف من الملك الهابط ، ومن الحيوان الصاعد . وأشرف فى التقدير من هذا وذاك ، ليس الكائن الناطق بشىء إن لم يكن هذا النطق أهلا لأمانة التكليف . وليس الملك الهابط منزلة تهدى إلى طريق الصعود أو طريق الهبوط ، وليس الحيوان الصاعد فى منزلة الفصل بين ما كان عليه وما صار إليه ، ولا بمنزلة التمييز بين حال وحال فى طريق الارتقاء .. إنما الكائن المكلف شىء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة وحادث من حوادث الفتح فى الخليقة ، موضوع فى موضعه المكين بالقياس إلى كل ماعداه)[٤] .

٥ - روح وجســـد :

فالإنسان ذو طبيعة مزدوجة له جسد أو حاجات تصله بدنياه وتساعده على القيام بمطالب حياته،وله روح ذات حاجات تصله بخالقه سبحانه.وهذا الكيان مع الازدواجية قائم على التوازن فلا يطمئن إلا إذا تعادلت قوتاه ، ولكن هذا الازدواج فى الحقيقة يندمج ليجعل من

الإنسان كلا متحداً . وحين نعود إلى ما سبق أن ذكرناه لتحقق لنا أن المطلب الأساسى في حياة الإنسان هو عبادة الله وحده،وأن وظيفته العابرة فى الدنيا هى عمارة الأرض ولا يتحقق الأمران إلا بسلوك الإنسان سلوكاً متسقاً بين مطالب الروح ومطالب الجسد .

يقول الأستاذ محمد قطب :

(ليس هذا هو القرار الأخير فى كيان الإنسان ، وإنما نصل إلى قراره حين ندرك أنه فى الحقيقة كيان موحد ، برغم ما فى طبيعته هذه من ازدواج ، كيان موحد كل ما ينبعث عنه من نشاط فإنما يصدر عن كيانه الموحد المتشابك المعقد التركيب)[٥] .

وفى نفس الموضوع يقول الأستاذ العقاد :

(فالروح والجسد فى القرآن الكريم ملاك الذات الإنسانية تتم بهما الحياة،ولا تنكر أحدهما فى سبيل الآخر فلا يجوز للمؤمن بالكتاب أن يبخس للجسد حقا ليوفى حقوق الروح . ولا يجوز له أن يبخس للروح حقا ليوفى حقوق الجسد . ولا يحمد منه الإسراف فى مرضاة هذا ولا مرضاة ذلك وعلى الله قصد السبيل ... والقرآن الكريم ينهى عن تحريم المباح كما ينهى عن إباحة المحرم)[٦] .

وهذا الجانب يهم المرشد والمعالج ، فالحياة لا تقوم على إشباع الحاجات المادية دون حاجة الروح والذين أشبعوا الحاجات المادية (حاجات الجسد) وتفننوا فى إشباعها إلى أبعد الحدود وتركوا جانب الروح ما رأيناهم إلا يشكون الضياع ويعايشون القلق ويبحثون عن معنى لحياتهم ومعنى لوجودهم فلا يجدون إلا الاكتئاب والانتحار . إنهم يتحدثون عن فراغ وجودى. وهو فى الواقع خواء روحى ، وخواء إيمانى . وكيف يهتدى فى الحياة من ضل سعيه فيها وضلت روحه عن بارئها وحاد عن الميثاق الذى أخذه الله عليه ، وزاغ عن التكليف الإيمانى إلى البهتان وغرته الحياة الدنيا واطمأن إليها فأصبح ممن قال الله فيهم :

﴿ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ﴾ [الفرقان : ٤٤].

وبعد : فهذا هو الإنسان الذى يتعامل معه المرشد المسلم ، إنسان مكرم ، مكلف ، مسئول ، الخير فطرته والشر متعلم منه ، تتقابل فيه حاجات الروح وحاجات الجسد ، يعرف الغاية من خلقه ويعرف وظيفته فى الحياة ، تتنازعه خطوط متقابلة ، أبواب الرحمة مفتوحة له متى عاد إلى ساحة الإيمان . يعرف حقيقة دنياه ويوقن بحقيقة أخراه . إنسان تتضح صورته على ضوء المنهج الإسلامى أكثر وأوضح مما تصوره أى فلسفة أو تقوم به أى نظرية .

يقول الإمام ابن القيم :

« فاعلم أن الله سبحانه وتعالى اختص نوع الإنسان من بين خلقه أن كرمه وفضله وشرفه وخلقه لنفسه وخلق كل شيء له ، وخصه من معرفته ومحبته وقربه وأكرمه بما لم يعطه غيره ، وسخر له ما فى سماواته وأرضه وما بينهما ، حتى ملائكته - الذى هم أهل قربه - استخدمهم له وجعلهم حفظة له من منامه ويقظته ، وظعنه وإقامته .. وأنزل إليه وعليه كتبه ..وأرسله وأرسل إليه .. وخاطبه وكلمه منه وإليه .. فللإنسان شأن ليس لسائر المخلوقات » مدارج السالكين جـ١ (ص ٣٣٢) .

ثانياً : نمو الشخصية وتطورها على ضوء النهج الإسلامى :

اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً بتنشئة الفرد المسلم وتربيته وتعديل سلوكه وتصحيح عقيدته وتحقيق إنسانيته - وإذا تأملنا فى المنهج الإسلامى لأمكن أن نستخلص الجوانب التالية المتصلة ببناء وتطور الشخصية :

١ - تتكون شخصية المسلم من خطين رئيسيين يندمجان مع بعضهما ليوجها معاً سلوكه وهذان الخطان هما العقيدة والشريعة .

﴿ بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [البقرة : ١١٢].

﴿ ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور ﴾ [لقمان : ٢٢] .

﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [الأحقاف : ١٣].

﴿ ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا ﴾ [النساء : ١٢٥] .

٢ - تقوم بنية الشخصية على وجود ثلاث حالات متفاعلة للنفس هى النفس الأمارة والنفس اللوامة والنفس المطمئنة ، والشخصية السوية فى نظر الإسلام أى شخصية المسلم هى التى تتمثل فى معظم حالاتها منهج النفس المطمئنة . وهذه النفس المطمئنة هى التى ينبغى أن يعتبرها الباحث المسلم معياراً للصحة النفسية والاطمئنان يتحقق بالرضا والإرضاء .

﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى ﴾ [الفجر : ٢٧ - ٣٠].

وقد ناقش الإمام ابن قيم الجوزية هذه المسألة فى عدد من مؤلفاته فيقول :

« وقد وصف الله سبحانه وتعالى النفس فى القرآن بثلاث صفات المطمئنة ، والأمارة بالسوء واللوامة ، فاختلف الناس هل النفس واحدة وهذه أوصاف لها أم للعبد ثلاث أنفس نفس مطمئنة ونفس لوامة ونفس أمارة ، فالأول قول الفقهاء والمتكلمين وجمهور المفسرين وقول محققى الصوفية ، والثانى قول كثير من أهل التصوف .

والتحقيق : أنه لا نزاع بين الفريقين فإنها واحدة باعتبار ذاتها وثلاث باعتبار صفاتها - فإذا اعتبرت بنفسها فهى واحدة وإن اعتبرت مع كل صفة دون الأخرى فهى متعددة ، وما أظنهم يقولون أن لكل واحد ثلاث أنفس كل نفس قائمة بذاتها ومساوية للأخرى فى الحد والحقيقة وأنه إذا قبض العبد قبض له ثلاث أنفس كل واحدة مستقلة بنفسها ... » (فالنفس إذا سكنت إلى الله واطمأنت بذكره وأنابت إليه واشتاقت إلى لقائه وأنست بقربه فهى مطمئنة ...) .

(وحقيقة الطمأنينة السكون والاستقرار فهى التى سكنت إلى ربها وطاعته وأمره وذكره ولم تسكن إلى سواه ، فقد اطمأنت إلى محبته وعبوديته وذكره ، واطمأنت إلى أمره ونهيه وخبره ، واطمأنت إلى لقائه ووعده ، واطمأنت إلى التصديق بحقائق أسمائه ، واطمأنت إلى الرضا به ربا وبالإسلام دينا وبمحمد ﷺ رسولا، واطمأنت إلى قضائه وقدره ، واطمأنت إلى كفايته وحبه وضمانه ، فاطمأنت بأنه وحده ربها وإلهها ومعبودها ومالك أمرها كله وأن مرجعها إليه وأنها لا غنى لها عنه طرفة عين).

(وإذا كانت بضد ذلك فهى « أمارة بالسوء » تأمر صاحبها بما تهواه من شهوات الغىّ واتباع الباطل ، فهى مأوى كل سوء، وإن أطاعها قادته إلى كل قبيح وكل مكروه . وقد أخبر سبحانه أنها أمارة بالسوء ولم يقل آمرة لكثرة ذلك منها وأنها عادتها ودأبها إلا إذا رحمها الله وجعلها زاكية تأمر صاحبها بالخير فذلك من رحمة الله ..

وأما اللوامة فاختلف فى اشتقاق هذه اللفظة - هل هى من التلوم وهو التلون والتردد أو هى من اللوم ، وعبارات السلف تدور على هذين المعنيين .

والنفس قد تكون تارة أمارة وتارة مطمئنة ، بل فى اليوم الواحد والساعة الواحدة يحصل منها هذا،والحكم للغالب عليها من أحوالها فكونها مطمئنة وصف مدح لها وكونها أمارة بالسوء وصف ذم لها ، وكونها لوامة ينقسم إلى المدح والذم بحسب ما تلوم عليه(٧) .

وفى هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

(وهذه القسمة الثلاثية كما قيل الأنفس ثلاث أمارة ومطمئنة ولوامة،فالأولون هم أهل الأنفس الأمارة التى تأمرهم بالسوء،والأوسطون هم أهل النفوس المطمئنة التى قيل فيها : ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى** ﴾،والآخرون هم أهل النفوس اللوامة التى تفعل الذنب ثم تلوم عليه تارة وتتلوم تارة كذا وتارة كذا أو تخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، هؤلاء يرجى أن يتوب الله عليهم إذا اعترفوا بذنوبهم كما قال تعالى :

﴿ **وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم** ﴾ [التوبة : ١٠٢].

انتهى كلام ابن تيمية(٨) .

وقد جانب الصواب بعض الباحثين فى مجال علم النفس حين عقدوا مماثلة بين هذه الحالات للنفس وبين ما أوردته نظرية فرويد عن الأنا والأنا الأعلى والهو،وهو ما نتناوله فى دراسة أخرى إن شاء الله . فالحالات التى تحدث عنها القرآن للنفس وشرحها الأئمة فى كتاباتهم هى حالات تمثل سلوكيات معرفة ومحددة تعرف منها وبالتالى فهى حالات ملموسة يمكن أن تعاير بمعايير المنهج الإسلامى – أما الحالات التى تحدث عنها فرويد فهى حالات تصورية وليس لها معيار واضح .

٣ – وسلوك الإنسان يقوم على أساس من دوافع تحرك هذا السلوك . ويمكن أن ننظر إلى دوافع الإنسان نظرة متفردة على ضوء المنهج الإسلامى فالإنسان له مطلب فطرى أساسى يسعى لتحقيقه وهو مزود به فى أصل خلقه وهذا المطلب الأساسى هو عبادة الله سبحانه وتعالى . والعبادة كما يعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية هو اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة(٩)، وهذا المطلب الأساسى يمكن أن يشتمل على كل ما يضعه المصنفون للدوافع من تصنيفات ومسميات سواء كانت دوافع أساسية أو ثانوية ، فطرية أو مكتسبة .... إن المطلب الأساسى لحياة

الإنسان ، وهو عبادة الله وحده وما ألزمه به سبحانه من مسئولية عمارة الأرض والخلافة فيها إنما تشتمل على كل ما يدفع السلوك الإنسانى .

وهذا المطلب الأساسى لحياة الإنسان - هو مطلب فطرى فى أصل خلق الإنسان .

﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهوروهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون ﴾ [الأعراف : ١٧٢ - ١٧٤].

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات : ٥٦].

﴿ قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له .. ﴾ [الأنعام : ١٦٢ - ١٦٣] .

ولكى يقوم الإنسان بواجب العبادة مطلب الحياة الأساسى - لابد أن يستوفى للجسد حاجاته وللنفس حاجاتها - ومن هنا فإن إشباع الحاجات المختلفة لا يتعارض مع الإسلام بل هو ضرورى للقيام بواجب العبادة ويتحقق ذلك بتوفر ثلاثة شروط :

١ - أن تكون الحاجة أو الدافع محققة للمطلب الأساسى وهو عبادة الله وحده وعمارة الأرض .

٢ - أن يكون إشباع الحاجات فى حدود ما أمر الله به وما نهى عنه أى أن يشبعها من حلال .

٣ - أن يلتزم القصد والاعتدال فى إشباع هذه الحاجات .

ومن هذا نرى أن الإسلام لا يحرم على الإنسان دوافعه ، ولا ينكر عليه حاجاته ولكنه يلزمه بضوابط لها ، أما ما هى هذه الحاجات والدوافع التى تخدم مطلب الإنسان الأساسى ، فإن ذلك يمكن أن يشتمل كما قلنا على كل ما يراه الباحثون فى علم النفس من دوافع أو حاجات أو غرائز . ولكن المنهج الإسلامى كما قلنا يجعلها فى صورة تربطها بمطلب أساسى هو عبادة الله،ومن ثَمّ لا تقصرها على الحياة الدنيا وحركته فيها،وإنما أيضاً تربطها بالحياة الآخرة ورصيده لها . وكذلك فإن المنهج الإسلامى يضع الضوابط العليا لهذه الدوافع وهذه الحاجات حتى يتميز الإنسان عن مخلوقات أدنى منه تشترك معه فى بعض الحاجات . فإذا انحرفت هذه الدوافع ، فإنها تدفع بصاحبها إلى طريق المهالك ، وتبعده عن الطمأنينة ثم يتساءل المتسائلون بعد ذلك ما معنى الحياة : أطعام

وشراب ولهو وتملك ؟. وتكون إجابة الإسلام : ﴿ **وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين** ﴾ [الزخرف : ٣٥]

ولقد اهتم التشريع الإسلامي بالمحافظة على حاجات الناس فيرى الفقهاء أن مقاصد التشريع تكون من ثلاثة أقسام ، ضرورية ، حاجية ، تحسينية .

فالضرورية هي التي لابد منها لقيام حياة العباد بحيث لو اختلت كلها أو بعضها لاختل نظام حياتهم وعمتها الفوضى . والحاجيات هي الأمور التي تسهل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقة عنهم . والتحسينية هي التي تجمل بها الحياة وتكمل ، وهي ترجع في جملتها إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات .

ولكي تتحقق للإنسان طمأنينته فإنه يحتاج في إشباع حاجاته أن يوازن بين حاجات الروح وحاجات البدن وفي هذا يقول الإمام ابن القيم :

(وأكمل الناس لذة من جمع له بين لذة القلب والروح ولذة البدن فهو يتناول لذاته المباحة على نحو لا ينقص حظه من الدار الآخرة ولا يقطع عليه لذة المعرفة والمحبة والأنس بربه فهذا ممن قال الله فيه : ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة** ﴾ [الأعراف : ٣٢].

وأبخسهم حظا من اللذة من تناولها على وجه يحول بينه وبين لذات الآخرة فيكون ممن يقال لهم يوم استيفاء اللذات : ﴿ **أذهبتم طيباتكم في الحياة الدنيا واستمتعتم بها** ﴾ فهؤلاء تمتعوا بالطيبات وأولئك تمتعوا بالطيبات وافترقوا في وجه التمتع ، وأولئك تمتعوا بها على الوجه الذي دعاهم إليه الهوى والشهوة ، وسواء أُذن لهم فيها أم لا ، فانقطعت عنهم لذة الدنيا وفاتتهم لذة الآخرة . فلا لذة الدنيا دامت ولا لذة الآخرة حصلت لهم فمن أحب اللذة ودوامها ، والعيش الطيب ، فليجعل لذة الدنيا موصلة إلى لذة الآخرة)[١٠] .

٤ - وينظر المنهج الإسلامي إلى الشخصية على أنها تقع في أحد أنماط ثلاث هم: المؤمنون ، والكافرون ، والمنافقون والمجموعة الأولى هي التي تحقق مفهوم شخصية المسلم الحقيقي الصادق الإيمان وتفي بمعايير النفس المطمئنة وبشرطي الإسلام والإحسان سلامة العقيدة وحسن العبادة والمعاملة . أما المجموعتان الأخريان فهما قد انحرفتا عن الصراط المستقيم فالكفار هم الذين افتقدوا جانب العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد أو أحد أركانها . والمنافقون هم فئة مذبذبة مترددة بين الإيمان والكفر .

٥ – ويفصل المنهج الإسلامى فى جانب سمات الشخصية فهو يحدد سمات المؤمنين ، وسمات الكفار وسمات المنافقين . ويرى الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتى أنه يمكن جمع السمات التى وردت فى القرآن تحت تسع مجالات عامة رئيسية من مجالات السلوك هى :[11]

١ – سمات تتعلق بالعقيدة .
٢ – سمات تتعلق بالعبادات .
٣ – سمات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية .
٤ – سمات تتعلق بالعلاقات الأسرية .
٥ – سمات خلقيـــة .
٦ – سمات انفعالية وعاطفية .
٧ – سمات عقلية ومعرفية .
٨ – سمات تتعلق بالحياة العملية والمهنية .
٩ – سمات بدنيـــة .

وبجانب ما أورده القرآن الكريم من صفات للمؤمنين ليحتذى بها المسلم كمعايير لسلوكه – فقد أوضح القرآن للمسلمين أن قدوتهم التى يتأسون بها فى سلوكهم هى الرسول صلوات الله وسلامه عليه . وبذلك اشتملت صفات المؤمنين على كل السنة النبوية .

﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا ﴾ [الأحزاب : ٢١].

﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ [القلم : ٤].

وإذا حاولنا أن نعدد صفات المسلم أو سمات شخصيته لوجدناها كلها سمات للخير والفضيلة وسلوكاً للبناء والتعاون ، تجمع الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر،والبعث والحساب والجنة والنار،والغيب والقدر خيره وشره،وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت،والجهاد فى سبيل الله بالنفس والمال،وتقوى الله وذكره واستغفاره والتوكل عليه وتلاوة القرآن ومعاملة الناس بالحسنى ، والكرم والإحسان والتعاون والتماسك والاتحاد والدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والعفو والإيثار ، والإعراض عن اللغو واتباع الحسنة السيئة ، وبر

الوالدين وذوى القربى وصلة الأرحام وحسن المعاشرة بين الأزواج ، ورعاية الأبناء والوفاء بحاجاتهم ، والعدل بينهم ، والصبر ، والحلم ، والصدق ، والعدل ، والأمانة ، والوفاء بعهد الله وعهد الناس ، والعفة والتواضع ، والقوة فى الحق وفى سبيل الله ، وعزة النفس وقوة الإرادة ، وقمع الشهوات ، وحب الله والخوف من عذابه والرجاء لرحمته ، وعدم القنوط ، وحب الناس وحب الخير لهم،وكظم الغيظ وعدم الاعتداء على الغير وعدم إيذائهم ، والبعد عن الحسد ، وعدم العجب بالنفس ، والرحمة ، ولوم النفس والشعور بالندم ، والتفكر فى الكون وفى خلق الله وطلب المعرفة والعلم وعدم اتباع الظن وتحرى الحقيقة والرفق والإحسان إلى الجار وعدم الإضرار بالآخرين ، ابتغاء الحلال والطيبات من الرزق والعمل والتكسب والصحة والقوة والنظافة والطهارة وتجنب الخبائث وعمران المساجد والبعد عن الهمز واللمز(١٢) .

٦ - ويهتم المنهج الإسلامى ببناء الشخصية ، وهو البناء الذى يقوم على تحقيق العقيدة الصحيحة والعمل الصالح ويمكن أن نستخلص الخطوط الآتية كخطوط أساسية فى بناء الشخصية على ضوء المنهج الإسلامى :

١ - أن الإنسان يُولد على الفطرة ، والفطرة هى الإسلام بأساسه الأول وهو عقيدة التوحيد. وهذه الفطرة هى بمثابة لغة يتناقلها الإنسان عبر جهازه الوراثى .

٢ - التعلم عامل هام فى اكتساب الإنسان لعديد من السلوكيات والتعلم يبدأ منذ الولادة - وقد يتعلم المرء فى اتجاه يقربه من حقيقة فطرته ، وقد يتعلم فى اتجاه يبعد به عن أصل الفطرة .

٣ - ومن بين ما يدخل فى عملية التعلم سلوك الأبوين وسلوك المجتمع بوجه عام . فالتعلم له جانب اجتماعى يكتسب فيه الفرد السلوك عن طريق المشاهدة والتقليد .

٤ - ومع تطور قدراته العقلية ، فإن الجانب العقلى يدخل كجانب أساسى فى عملية التعلم ، وقد بدأ الإسلام بجانب العلم والعقل قبل جانب السلوك .

﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾. [محمد : ١٩].

٥ - ويهتم الإسلام باستخدام أساليب متعددة للتعلم ، فإتاحة المعلومات ، وعرض النماذج والأسوة والنصح ، والثواب ، والعقاب ، والتدرج أساليب هامة فى تعلم السلوك الطيب .

٦ - كذلك اهتم المنهج الإسلامى بقدرة الإنسان على التخيل وهى من القدرات المعرفية التى يتميز بها الإنسان والتى أصبحت الآن محور اهتمام الباحثين فى مجال علم النفس وذات استخدامات كثيرة فى العلاج النفسى .

٧ – ويوسع الإسلام دائرة التوجيه والتعليم من الوالدين إلى المجتمع ككل ﴿ و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران : ١٠٤].

« من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان » (حديث شريف).

٨ – ويقوم بناء الشخصية على الاقتصاد فى كل الأمور فالإفراط والتفريط طرفان لخط يقع فى وسطه السلوك المرغوب .

﴿ وعلى الله قصد السبيل.. ﴾. [النحل : ٩].

﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ . [الأعراف : ٢].

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى .

« سددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيئاً من الدلجة والقصد القصد تبلغوا » .

٩ – وتتنازع الإنسان فى كل وقت ثلاث حالات للنفس هى الأمارة ، واللوامة ، والمطمئنة . والمسلم يقاوم النفس الأمارة ويلومها ويسعى إلى الوصول إلى النفس المطمئنة من خلال تزكيته للنفس ونهيها عن الهوى .

١٠ – كذلك تقوم شخصية المسلم على تفاعل بين الفرد والمجتمع الذى يعيش فيه ويتأثر به،وكلما كان المجتمع مسلماً متجانساً كلما سهّل ذلك نموّ شخصية المسلم فى وجهة صحيحة .

١١ – ويتعامل المنهج الإسلامى مع جوانب الوعى والمسئولية فى الفرد فالإنسان له كيان واعى ، ويستطيع أن يستقبل العلم (ما لم يكن هناك ساتر للعلم كالنوم والجنون وصغر السن) بل إن عليه أن يسعى له . ويستطيع أن يستخدم ما وهبه الله من عقل فى التمييز بين الطيب والخبيث . وبذلك فإن الشخص البالغ العاقل الذى بلغته الرسالة يتحمل مسئولية ما يأتى به من أعمال ، لا يسأل فرد عن عمل آخر ، ولا تسأل أمة عن عمل أمة أخرى .

ومن هذا العرض نرى أن شخصية المسلم يحققها الإسلام والإحسان ، وتوازنها الحركة بين جانب يأمر بالسوء « النفس الأمارة » أو كما يسميه ابن قيم الجوزية النفس السحارة،وجانب يلوم أو يتلوم وهو النفس اللوامة،وجانب يطمئن يرضى عن ربه فيرضى عنه ربه وهو النفس المطمئنة،وهى معيار التوافق النفسى للمسلم وغاية ما يسعى إليه ، ولا يصل إليه إلا من طريق واحد هو طريق العبودية لله ، وإسلام الوجه

له سبحانه . والمسلم يبنى شخصيته على وعى ومسئولية،وعلى علاقة متوازنة بين حاجاته وحاجات الآخرين ومعيار الاتساق فى شخصية المسلم والسّير على الصراط المستقيم هو كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وعمل السلف الصالح . إنه حينئذ يصل إلى الأمن والاطمئنان ، يحس به فى داخله فيعرف أنه مرضى عنه من الله كما رضى هو عن ربه وأسلم له . ويعرف أن حياته لن تنتهى بمغادرة الدنيا وإنما تتواصل فى الحياة الآخرة حيث يكون مع من قال الله فيهم :

﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ .
[الأحقاف : ١٣].
﴿ لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون ﴾ [الأنعام : ١٢٧].
﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ [الأنعام : ٨٢].
﴿ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾ .
[الرعد : ٢٨].

ثالثاً : اضطرابات الشخصية على ضوء المنهج الإسلامى :

يقسم المشتغلون فى مجال الأمراض النفسية والعقلية هذه الأمراض إلى مجموعات هى :

١ – الاضطرابات العصابية .
٢ – الاضطرابات الذهانية .
٣ – إصابات المـــخ .
٤ – السلوك المضاد للمجتمع (الإجرام وانحراف الأحداث) .
٥ – إدمان الكحوليات والمخدرات والتدخين .
٦ – الأمراض النفسية الجسمية .
٧ – الانحرافات الجنسية .
٨ – الضعف العقلى .

وإذا نظرنا إلى هذه الأمراض لوجدنا أكثرها يرجع إلى اضطرابات فى التفكير أو فى السلوك أو فى الانفعالات . وإذا بحثنا مع أصحاب النظريات الأساسية فى علم النفس عن أسباب الأمراض النفسية التى يشيع أن يتعامل معها المرشدون والمعالجون النفسيون ، لوجدناهم يضعون لها أسباباً افتراضية إلى حد كبير ، وقليل منها قام على أساس تجريبى . وحتى هذا الجزء الذى اهتم بالجانب التجريبى ، نقل مباشرة من تجارب أجريت على حيوانات (كالقطط

والكلاب والحمام والقردة) . ومن هذه الأسباب ما تنادى به مدرسة التحليل النفسى من أن غريزة الجنس هى محور حياة الإنسان وأن نموه إنما هو نمو نفسى جنسى (نفسجنسى) . كذلك فإن العقل فى الإنسان يعمل فى مقابل هذه الغريزة وأنه يحتوى على جانب شعورى يعيه الإنسان وجانب لا شعورى تدفع إليه (تكبت فيه) الرغبات التى تنازع الفرد ولا يقبلها المجتمع . وبزيادة هذه المكبوتات تزداد قوة دفعها فى أوقات الشدة . ومع مقاومة الفرد لها تنشأ حالات العصاب وفى مقدمتها القلق .. أما أصحاب المدرسة السلوكية فهم يفسرون الانحراف على أنه سلوك مكتسب من البيئة وأنه لا حيلة للإنسان فيه ومن ثم فهم لا يعنونون هذا السلوك على أنه « سوى » أو « شاذ » . وفى المدرسة الإنسانية يكون التفسير للسلوك المضطرب على أنه نتيجة لعائق أمام تحقيق الذات أو أنه ناتج عن شروط الأهمية التى فرضها عليه أفراد ذوو أهمية فى حياته حتى يعطونه ما يحتاج من تقدير واعتبار . ومن كل النظريات التى تعاملت مع الأمراض النفسية وحاولت أن تشرح أسبابها لم نجد أصلاً لعلاقة هذا الانحراف بحقيقة الإنسان على الوجه الذى يراه الإسلام . بل أن بعض النظريات بدأت تتحدث عن فراغ وجودى وعن انعدام لمعنى الحياة كسبب للاضطراب النفسى .

فإذا تناولنا موضوع الاضطرابات النفسية من منظور إسلامى فلن ندهش أن نجد الاضطرابات التى حاول الباحثون الغربيون فى علم النفس أن يبحثوا لها عن أسباب تعفى أصحابها من مسئولية حدوثها قد تحدث عنها الإسلام كاضطرابات أساسية تحدث للناس نتيجة ضلالهم وانحرافهم عن الصراط المستقيم .

أما الاضطرابات العضوية (مثل إصابات المخ وحالات التخلف العقلى) فهذه كان للإسلام وللمسلمين فيها مواقف مشرفة فى تاريخ رعاية مرضى العقول سواء فى التكاليف الدينية أو المسئولية الشخصية أو الرعاية التى لاقوها من المجتمع المسلم مما يشهد به المؤرخون فى هذه المجالات .

والمتأمل لموقف الإسلام فى نظرته للانحرافات النفسية يجد أنها ترجع أساساً إلى انحراف العقيدة وزيغ العقل واتباع الشهوات وعدم ضبط الانفعالات.وسوف نتناول بالتفصيل جانبين أساسيين هما كيف يحدث الانحراف وأنواع الانحراف وذلك على ضوء المنهج الإسلامى .

١ - كيف يحدث الانحراف ؟

قلنا إن النفس البشرية مفطورة على الخير وعلى الإسلام لله وحده ، ولكنها فى نفس الوقت يمكن أن تقبل الشر ، وهذا القبول للشر يأتى بالاكتساب (بالتعلم) سواء بتقليد الفاسقين - خاصة إذا نشأ الفرد فى أسرة بها فسوق - أو لضعف الإرادة أو لنقص التمييز أو الانسياق وراء الشهوات أو لإهمال التربية فى وقتها المناسب ، إنه انقياد للنفس الأمارة أو « النفس السحارة » كما يسميها الإمام ابن قيم الجوزية لأنها (تسحر للإنسان وتزين له المفاسد ويسحر لها الشيطان فتنخضع له . وهذه النفس تُرى صاحبها الأمور فى غير موضعها) يقول الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله :

(وأول ما يدب فيه السقم من النفس الأمارة من الشهوة وما يتبعها من الحب والحرص والطلب والغضب ويتبعه من الكبر والحسد والظلم والتسلط فيعلم الطبيب الفاسق الخائن بمرضه فيعوده (يقصد الشيطان) ويصف له أنواع السموم والمؤذيات ويخيل إليه بسحره أن شفاءه فيها ويتفق ضعف بالمرض وقوة النفس الأمارة والشيطان وتتباع إمدادها ، وأنه نقد حاضر ولذة عاجلة ، والداعى إليه يدعو من كل ناحية ، والهوى ينفذ والشهوة تهون ، والتأسى بالأكثر والتشبه بهم والرضا بأن يصيبه ما أصابهم فكيف يستجيب مع هذه القواطع وأضعافها لداعى الإيمان ، ومنادى الجنة إلا من أمده الله بأمداد التوفيق وأيده برحمته وتولى حفظه وحمايته وفتح بصيرة قلبه فرأى سرعة انقطاع الدنيا وزوالها وتقلبها بأهلها وفعلها بهم وأنهم فى الحياة الدائمة كغمس أصبع فى البحر بالنسبة له) (ص ٣١١)[١٣] .

والانحراف الأساسى فى الشخصية إنما هو انحراف العقيدة فإذا فسدت العقيدة وانحرف المرء عن عقيدة التوحيد فإن صرح الشخصية المتسق يتداعى . فالعقيدة هى الأساس الذى تقوم عليه شخصية المسلم وحياته . فإذا انهارت عقيدته فماذا يبقى له من المناهج ليتبعه إلا منهجاً يدعو إليه شيطان من شياطين الجن أو الإنس . أما المؤمن الذى أساس شخصيته وسلوكه عقيدة صحيحة وأعمدتها عبادات ولبناتها عمل صالح فإنه يكون قد أسس بنيانه على تقوى من الله ، وليس للشيطان عليه سلطان ولا إلى نفسه منفذ أو سبيل .

﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾ [الحجر : ٤٢].

وهذه النظرة إلى الانحراف والتى يقررها الإسلام ، هى نظرة تميزه عن كل ما يفترضه الفلاسفة وأصحاب النظريات على اختلاف هوياتهم ومشاربهم وأهوائهم ، فهى نظرة تربط الإنسان بأصل فطرته وغاية خلقه .

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات : ٥٦].

والإسلام كما قدمنا ينظر للإنسان على أنه مخلوق مكرم وأنه مكلف ، ومسئول . وهو ينظر إلى عمل الإنسان كله على أنه عمل واع يشعر به ويدرك عاقبته . فالنور قائم والهدى متصل لا يحجبه عن النفس إلا ظلام العقل وإغلاق القلب .

﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ [محمد : ٢٤].

وعلى عكس النظرية التى رأت فى دوافع الإنسان وحاجاته قوة غريزية توجه السلوك ، وإن كبتها هو الذى يولد المرض النفسى فيما بعد فإن الإسلام نظر إلى حاجات الإنسان على أنها أدوات يديرها الشخص المسلم فى إطار من هدى الإسلام نحو غاية أساسية وهى عبادة الله وحده ، وليقوم بدور فى حياته الدنيا ، وهو الخلافة فى الأرض . ولأنها كذلك ، فلابد أن تكون تحت إمرة العقل الذى به ميز الله الإنسان على سائر المخلوقات ليعرف كيف يشبعها ومتى يشبعها ، ومن أى مصدر ، وكيف يقمعها ويهذبها . فإن فشل فى ذلك فإنه يبتعد عن مناط التكريم الذى خصه الله به ، واندرج مع الحيوانات .

﴿ والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم ﴾ .

[محمد : ١٢].

﴿ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ﴾

[الفرقان : ٤٤].

وبذلك فإن الانحراف عن الطريق الذى رسمه الإسلام لإشباع الدوافع والحاجات،والذى سبق أن فصلناه ، يعتبر من أهم أسباب الاضطراب النفسى . واعتبار هذه الحاجات وما يشبعها غايات فى حد ذاتها يؤدى بالإنسان إلى أنواع من الانحرافات،منها الانحرافات الجنسية بصورها المختلفة،ومنها الجرائم بصورها المختلفة،ومنها تعاطى المواد الضارة كالخمور والمخدرات والدخان . وهو إن عجز عن إشباع ما تدعوه إليه نفسه من ملذات فإنه يبدأ فى الاضطراب النفسى ويحس بالضياع النفسى ويعانى القلق والاكتئاب،وقد يؤدى به هذا إلى الهوس والهراء .

فالانحراف يحدث أساساً نتيجة بعد عن الصراط المستقيم ، نتيجة اضطراب فى العقيدة وفى العبادة وفى التفكير والمشاعر والدوافع والتصرفات .

أما من صحت عقيدته وحسنت عبادته فإنه يعرف غاية حياته،وعمله ويعرف دوره فى

هذه الحياة وهو يعمل لما بعد الموت . وهو فى علاقة تقويمية مع نفسه يحاسبها ويعدل من مسار حياته ليفوز بالسعادة الدائمة .

﴿ أفمن يمشى مكباً على وجهه أهدى أمن يمشى سوياً على صراط مستقيم ﴾ .

[الملك : ٢٢] .

﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾ [الكهف : ١٠٣ - ١٠٤] .

٢ - أنواع الانحـــرافات :

يتناول الإسلام بالتفصيل كثيراً من الانحرافات منها ما كان قاصراً على فرد ومنها ما شمل أمة بأكملها ، وقد عرض القرآن الكريم نماذج من الانحرافات فيما عرضه من قصص الأمم السابقة وفيما ضربه من أمثال وما وصف به المنحرفين من كفار ومنافقين وفاسقين وفيما قرره من حدود وما شرعه من تشريعات تشمل كل جوانب الحياة .

وقد شمل المنهج الإسلامى توضيحاً كاملاً لانحرافات الإنسان سواء ما يتصل منها بغاية خلقه،وهو عبادة الله بجانبى العقيدة والعبادات،أو ما يتصل منها بقيامه بوظيفته وحركته فى الحياة سواء ما يتصل منها بعلاقته مع نفسه أو بعلاقته مع الآخرين فى صورة معاملات .

والمنهج الإسلامى الذى اهتم بجانب العقيدة وبجانب العبادات والمعاملات لم يترك جوانب الحياة المختلفة دون تناول،بل على العكس فإن هذا المنهج العظيم قد فصل فيها وتناول كل زواياها.ومن هنا فإن عرض هذا المنهج لأنواع الانحرافات لم يقتصر على جانب العقيدة وجانب العبادات وإنما شمل كل الانحرافات التى تحدث فى مناحى الحياة ومناشطها المختلفة . ولأن حياة الإنسان تمثل فى الواقع كلا واحدا فإن حدوث اعوجاج فى جانب منها من شأنه أن يولد اضطراب الشخص كله فانحرافات العقيدة أو التقصير فى العبادات أو اضطرابات المعاملات كلها أو واحد منها يؤدى إلى اضطراب الشخص،ولهذا اهتم الإسلام بجانب التوازن بين جانب العبادات وجوانب الحياة والمعاملات وجعل من جانب العقيدة حارساً لهما .

والانحراف عن العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد لا شك أنه من أكبر المهلكات فالشرك بالله هو أكبر الكبائر يجعل الإنسان خاضعاً لغير الله،ومُرجعا لما يحدث له من أحداث لغيره وخاضعاً لمن دونه،منكراً للبعث والحساب،وبذلك يبتعد عن غاية خلقه فيعانى الضياع والقلق وينهار عند أول أزمة مصيبة ، حين يعجز بفكره الضال عن الوصول إلى تفسير لما يصيبه

من القدر خيره أو شره . ولا عجب أن يكون مآله الاكتئاب والانتحار وقد دلنا المنهج الإسلامى على أنواع من الانحرافات فى العقيدة بالشرك بالله ، الإيمان ببعض الرسل دون البعض الآخر ، إنكار البعث والحساب ، عدم الإيمان بالقدر خيره وشره . وهؤلاء الذين تنحرف عقيدتهم يحاولون أن يستمدوا الأمن والطمأنينة من مظاهر دنيوية كالمال والجاه والأولاد،وهى مصادر لا توفر الأمن وإنما هي مجرد فتنة سرعان ما تزول وتتخلى عن صاحبها .

أما العبادات ـ التى هى فى الواقع صلات بين الإنسان وربه وخضوع وخشوع له سبحانه ـ فبأدائها تطمئن القلوب ، ويقترب الإنسان من غايته ؛ فيرضى ربه سبحانه ويصبح بأدائها راضياً وسعيداً ، فإن الانحراف عنها يضعف هذه الصلة ويطمس على القلب والعقل فتكون الاستجابة لواقع الحياة قليلة ، ويكون النكوب عن الطريق قريباً ، فيعود الشخص ليسأل نفسه مرة أخرى ، لماذا أعيش ؟

ومن الانحرافات الشائعة إهمال الصلاة والسهو عنها والتكاسل فى أدائها،وكذلك بالنسبة للزكاة والجهاد والحج .

أما انحراف المعاملات ففيه الكثير مما دلنا عليه المنهج الإسلامى شرب الخمور وتناول المواد الضارة كالمخدرات والتدخين ، الزنا واللواط والقتل وإشاعة الفاحشة ، الربا وأكل أموال الناس ، عقوق الوالدين وإيذاء الجار ، الإثم والبغى والظلم ، الغيبة والنميمة الهمز واللمز ، تتبع عورات الناس والتجسس عليهم ، الغش والكذب نشوز الزوجة ، وغير ذلك كثير .

ولو تتبعنا هذه المجالات الثلاث التى تشتمل على حياة الإنسان كما ينظر إليها الإسلام – الحياة المتصلة إلى ما بعد الموت مع الحياة الآخرة – لوجدنا أنها تشتمل كل ما يوضع تحت الأمراض النفسية واضطرابات الشخصية – إنها تشتمل على انحرافات النمو الدينى والنمو النفسى والنمو الأخلاق والنمو الاجتماعى والنمو الانفعالى والنمو العقلى – وكلها كنسيج متشابك تبدأ بضعف العقيدة وتنتقل إلى إهمال العبادات ثم تنتهى إلى ورود المهالك – وما أروع تصوير القرآن .

﴿ ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق ﴾ [الحج : ٣١].

﴿ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ﴾ [الطلاق : ١].

رابعاً : العلاج النفسي على ضوء المنهج الإسلامي :

لسنا بحاجة إلى القول بأننا لسنا فى مجال محاولة أن نفتش فى المنهج الإسلامى عن طريق موردة للعلاج لنضاهيها بما ينادى به أصحاب النظريات الغربية فى العلاج - فقبل كل شيء لابد أن نقول ونقرر ونؤمن أن الإسلام كله كمنهج إلهى من خالق الإنسان إلى الإنسان هو العلاج الأول والأخير لكل ما يعانى منه الأفراد وما تعانى منه المجتمعات من مشكلات نفسية . ذلك أنه على الرغم من أن المنهج الإسلامى كما سيتضح فيما بعد يحوى عديداً من الطرق العلاجية والإرشادية التى ما توصل إلى فائدتها علم النفس إلا حديثا فإن هذه الطرق ترتبط أولاً وأخيراً بتطبيق المنهج ككل .

وفى اعتقادى أن كل طريقة يتوصل إليها علم النفس سواء قامت على أساس تجريبى أو على أساس مشاهدات أو تصورات لعلاج الإنسان أو إرشاده لن تجدى فى المدى البعيد طالما أنها لم تقم على منهج يتناول حياة الإنسان كلها . فما يتناوله المعالجون فى علاجهم إنما يمثل أعراضاً أو مشكلات ولا تمثل أصل الداء . وأصل الداء كما رأيناه على ضوء المنهج الإسلامى هو ضلال المرء عن غايته العظمى،وهو عبادة الله سبحانه وتعالى،وانحرافه عن القيام بدوره على الأرض . وما لم يعد الإنسان إلى السعى للغاية وتصحيح مساره فإن تناول المشكلات الفرعية بالعلاج أو الإرشاد بالطرق المختلفة التى يتحدث عنها المعالجون والمرشدون قد لا يجدى. وليس معنى هذا أننا ننكر أهمية أن يتعلم المرشدون المعالجون طرقاً وأساليب محددة وواضحة فى علاجاتهم،وإنما نقول إن هذه الطرق والأساليب (وهى كما سنرى ليس فيها من الجدة ما يدعى لها أصحابها) لن تجدى إلا إذا وضعت فى إطار إسلامى صحيح . وثمة أمر آخر نلفت الانتباه إليه ، وهو أن الطرق التى يتحدث عنها المعالجون ليس فيها من الجدة ما يمكن أن يعيد فضل اكتشافها إلى الباحثين الذين تحدثوا عنها وحدهم ، وإنما كثير من الطرق بل معظمها سبق أن تحدث عنه العلماء المسلمون من قبل وأحياناً بنفس المسمى . وسوف أكتفى بعرض نموذج واحد من هذه الطرق الحديثة ، فقد تحدث ولبيه Wolpe عام ١٩٧٣ أى منذ عشر سنوات فقط عن استخدامه لطريقة أسماها وقف الأفكار STOPPING THOUGHT وكيف أن الفرد الذى تنتابه الوساوس يمكن أن يطرد هذه الوساوس بمواظبته على قول كلمة مثل STOP (توقف) كلما خطر له خاطر منها . والباحث المسلم يدرك

أن المنهج الإسلامي يدلنا على الأسلوب الأمثل هو أن يستعيذ الإنسان بالله من الشيطان الرجيم – وقد ورد ذلك فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع :

﴿ وأما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم   إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ﴾ [الأعراف : ٢٠٠ – ٢٠١].

ولسنا بحاجة إلى المقارنة فى المنهج بين الموقفين : موقف يستعيذ فيه الإنسان بخالقه سبحانه وتعالى وهو القادر ، من الشيطان الرجيم ، وهو يعلم أن الشيطان ليس له على المؤمن سلطان ، وبين مجرد أن يقول المرء لنفسه كلمة مثل (كفى) أو (توقف) . وإذا تطرقنا إلى التفسير العلمي وجدنا من بين علماء المسلمين من تناول هذا الأسلوب نفسه (وقف الأفكار) بالتفصيل فنجد الإمام ابن القيم فى كتاب الفوائد قد حدد بوضوح وقبل علماء النفس أن بداية السلوك خاطر وأن وقف الخواطر من بدايتها أجدى من وقف السلوك بعد استفحاله .. يقول رحمه الله:واعلم أن الخطرات والوساوس تؤدي متعلقاتها إلى الفكر، فيأخذها الفكر فيؤديها إلى التذكر فيأخذها الذكر فيؤديها إلى الإرادة فتأخذها الإرادة إلى الجوارح والعمل فتستحكم فتصير عادة فردها من مبادئها أسهل من قطعها من قوتها وتمامها فلو دفعت الخاطر الوارد إليك اندفع عنك ما بعده وإن قبلته صار فكراً جوالا . ومن المعلوم أن إصلاح الخواطر أسهل من إصلاح الأفكار وإصلاح الأفكار أسهل من إصلاح الإرادات وإصلاح الإرادات أسهل من تدارك فساد العمل وتداركه أسهل من قطع العوائد (ص ١٧٤ – ١٧٥) .

ولأن موضوع العلاج النفسي على ضوء المنهج الإسلامي قد يستغرق مؤلفات ومؤلفات إذا أردنا البحث فيه فسوف نقتصر هنا على عرض لبعض الأسس التي نستقيها من المنهج الإسلامي في العلاج النفسي ثم نعقبه بعرض لبعض النماذج والمواقف العلاجية .

أولاً : الأسس التى يقوم عليها الإرشاد والعلاج النفسى فى الإسلام :

١ – قابلية السلوك للتعديل :

يؤكد الإسلام دائماً على قابلية الإنسان للتعلم ، وعلى أن الله سبحانه وتعالى قد زوده بالحواس وبالعقل ليستقبل ثم ليدرك ويحلل ويقارن ويميز ويفكر ويتحكم فى جوارحه فى قوله وفى عمله . ومن ثم فإن الإنسان وهو مفطور على الإسلام وعلى الخير يكتسب عديداً من السلوكيات فى حياته ، ومن هذه السلوكيات ما قد يخالف المنهج الإسلامى . ولكن الإسلام

يقرر فى وضوح أن السلوك قابل للتغيير ، وأن مناط هذا التغيير خاضع للعلم والرغبة فى التغيير ؛ ولهذا كان إرسال الله الرسل إلى الناس ليساعدهم على العلم بالطريق الصحيح ، ويغيروا من سلوكهم الظاهر والباطن . وكل مسلم يدرك كيف أن الإسلام غير من سلوك الناس بعد تصحيح عقيدتهم ، وكيف تغيرت طباعهم وشخصياتهم ، ثم كيف أُلغيت من حياتهم عادات كوأد البنات والربا وشرب الخمر وغيرها كثير .

٢ – الجوانب العقلية جزء هام فى تعديل السلوك :

إن محور الهداية والانضباط فى حياة الإنسان يقع فى قدراته العقلية التى بها ميزه الله وكرمه على سائر المخلوقات وبها خاطبه (أفلا يعقلون) . ولكن هذه القدرات العقلية لا تكفى وحدها وإنما لابد لها من تفاعل مع مشاعر إنسانية تربط الإنسان بفطرته . ولابد من تنشئة سليمة على أسس المنهج الإسلامي .

٣ – تصرفات الإنسان تقوم على أساس من الوعى والشعور بها :

والأصل فى تصرفات الإنسان من وجهة نظر الإسلام أنها تحت سيطرة عقله الواعى والناضج؛ولهذا ارتبط التكليف بالعقل والبلوغ . وفى ضوء المنهج الإسلامي فإن الشخص غير الواعى لا يسأل عما يعمل،وفى هذا يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « رُفِع القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ ، والمجنون حتى يفيق ، والصبى حتى يبلغ » .

٤ – أن المسئولية فردية وجماعية :

فالفرد البالغ العاقل مسئول عن عمله ويحاسب عنه وحده إن خيراً فخير إن شراً فشر ، ولكن هناك أيضاً مسئولية جماعية ، فالمؤمنون يتواصون بالحق ويتواصون بالصبر ، وكل فرد راع مسئول عن رعيته ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مسلم متى قدر عليه ، والإنسان المسلم مسئول عن وقاية نفسه ووقاية أهله .

﴿ يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة ﴾

[التحريم : ٦].

٥ – يقرر الإسلام مبدأ الفروق الفردية :

فالأفراد متباينون فى الخلق وفى الرزق وفى السلوك ، ولكل فرد طاقته يرتبط التكليف بها .

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ... ﴾ [البقرة : ٢٨٦].

﴿ لا يكلف الله نفس إلا ما آتاها ﴾ [الطلاق : ٧].

﴿ إن سعيكم لشتى ﴾ [الليل : ٤].

٦ - الإرشاد والعلاج يكون بدافع من الشخص نفسه :

فالإنسان مطالب فى الإسلام أن يحاسب نفسه وأن يزكى هذه النفس ، وأن يأمرها بالخير وينهاها عن الهوى ، وأن يقودها إلى الهداية . وينعقد التغيير على رغبة وسعى من الفرد نفسه وتوفيق من الله سبحانه وتعالى .

﴿ إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يُغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد : ١١].

٧ - مبدأ الإرشاد والعلاج علم ثم عمل :

ولأن الإنسان قد كرمه الله بالعقل فإنه يحتاج أن يعلم أولاً ما هو الصواب وما هو الخطأ ثم يعمل بما علم به .

٨ - مبدأ اختيارية القرار وحرية التصرف :

وللفرد المسلم متى بلغه العلم وتحقق لنا علمه أن يتحمل مسئولية ما يصل إليه من قرار :

﴿ لست عليهم بمسيطر ﴾ [الغاشية : ٢٢].

﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنسم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ﴾[النساء : ٦].

﴿ لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغىّ ﴾ [البقرة : ٢٥٦].

على أن هذا الاختيار مرتبط بتحمل المسئولية بما يحدث للفرد ذاته من نتائج أو بما يتحمله من مسئولية عقابية يقررها الشرع على انحرافه .

٩ - تختلف طرق الإرشاد والعلاج باختلاف الموقف وحالة الفرد :

فلا تستخدم طريقة واحدة وإنما يتوقف ذلك على الشخص وسِنّه وإدراكه وعلى الموقف الذى يحدث فيه الانحراف ومدى الضرر الذى يحدث .

١٠ - التدرج من الأساليب البسيطة والمرغوبة إلى الأساليب الصعبة :

فلا يستخدم التوبيخ قبل النصح ولا الضرب قبل التوبيخ وهكذا . والمتأمل فى نظام الحسبة فى الإسلام يجد تدرجاً رقيقاً من التعرف والتعريف فالنصح .. ونقرأ فى كتاب الله :

﴿ واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا ﴾ [النساء : ٣٤].

فهنا نجد تدرجاً بثلاثة أساليب مختلفة فيها أسلوب عقلى وأسلوب يتصل بالمشاعر وأسلوب يتصل بالبدن .

١١ – القائم بالعلاج والإرشاد ينبغى أن يتخلق بخلق الإسلام :

فالمرشد المسلم عليه أن يكون عارفاً بالمنهج الإسلامى ، متسماً بالحكمة واستخدام الموعظة ، رفيقاً فى القول والفعل ، مبشراً لا منفراً عمله يطابق قوله يعطى القدوة الحسنة لمن يسترشدون به .

١٢ – إن الإسلام قد اهتم بالعديد من الجوانب فى العلاج :

فنجد فى الإسلام الجوانب البيولوجية ، وجوانب التفكير ، وجوانب التعلم ، ومخاطبة المشاعر .

١٣ – المنهج الإسلامى ينير للمرشد طريقه سواء كان عمله فى الجانب الإنمائى أو الوقائى أو العلاجى :

وقد اهتم الإسلام بالجانب الإنمائى الذى يسهل حياة الناس ويرسم لهم الطريق القويم لتكوين الشخصية المسلمة المؤمنة . كما اهتم بالجانب الوقائى لتجنيب الناس ما يحدث من أخطار وانحرافات كما اهتم بالجانب العلاجى بتناول المشكلات عند حدوثها .

والإسلام الذى علم الناس الطهارة ، والصدق ، والأمانة ، والتفكير ، وإقامة الحياة الأسرية ، وأصول العلاقات الزوجية ، هو أيضاً الذى وضع أسس الوقاية من الانحرافات كالاستئذان على الكبار ، والمكاتبة فى الديون والبيوع ، ورعاية أموال اليتامى ، وستر العورات ، وغض البصر ، وعدم التبرج ، وعدم إشاعة الفاحشة . وهو الذى جعل العلاج ممتداً من النصح والموعظة إلى إقامة الحدود كالقصاص فى القتلى .

ففى الجانب الإنمائى والإنشائى نجد أسس التربية الإسلامية واضحة فى أجل صورها :

﴿ يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾. [المائدة : ١].

﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نِعِمَّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا ﴾ [النساء : ٥٨].

وفى المستوى الوقائى :

﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ﴾ [النور : ٣٠].

﴿ وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ﴾ [النور : ٣١].

﴿ ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ﴾ [النساء : ٢٩].

﴿ وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم ﴾[الأعراف : ٢٠٠].

وفى المستوى العلاجى :

﴿ وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يُريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيرا ﴾ [النساء : ٣٥].

﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله ﴾ [الحجرات : ٩].

﴿ إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام ﴾ [الأنفال : ١١].

ثانياً : عرض لبعض نماذج العلاج والإرشاد فى الإسلام :

النموذج الأول : نموذج فى العلاج الأسرى الإسلامى :

اهتم الإسلام بإرساء أسس العلاقات الأسرية وإنشاء النظام الزواجى والنظام الأسرى على أسس محكمة لم تصل إليها أرقى المجتمعات حتى الآن.وفى نفس الوقت وضع الإسلام أسس الوقاية من المشكلات وأسس علاج المشكلات عند ظهورها . ونحن نعلم أن من أهم ما يواجه الأسرة عند بداية تكوينها بصفة خاصة عدم التوافق بين الزوجين والذى قد يعبر عن نفسه فى شكل نشوز من جانب الزوجة ، والنشوز هو الخروج عن الواجبات . وقد دلنا القرآن الكريم على كيفية مواجهة هذا النشوز .

﴿ واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا ﴾ [النساء : ٣٤].

وفى هذه الآية الكريمة يأمرنا الله سبحانه وتعالى أن نتعامل مع حالات النشوز بأساليب ثلاثة على ترتيبها . فالأسلوب الأول هو الموعظة ، أى مخاطبة العقل ، والأسلوب الثانى هو الهجر فى المضاجع ، والأسلوب الثالث هو الضرب .

وإذا نظرنا إلى هذه الأساليب الثلاثة على ضوء طرق العلاج النفسى نجد أن الموعظة تتناول جانباً عقلياً ، وهو أمر لم يطرقه المعالجون النفسيون إلا فى السنوات العشر الأخيرة . وأما الأسلوب الثانى وهو الهجر فى المضاجع ، فهو يقع تحت مايطلق عليه الباحثون فى مجالات التعلم والعلاج السلوكى -: العقاب السلبى ، وهو المنع من شىء مرغوب.وأما الضرب فهو يدخل تحت العقاب الإيجابى،والذى يعتبره المعالجون النفسيون وسيلة هامة لتقليل سلوك أو التخلص منه . هكذا اشتملت آية واحدة على ثلاثة طرق أساسية ، وجعلت من الزوج هو المعالج .. وإذا تطور الأمر فأصبح شقاقاً – فهناك التحكيم – حكم من أهله وحكم من

أهلها هدفها الإصلاح.وفى هذا الأسلوب عرض للمعلومات دون انفعال من جانب الزوجين المتخاصمين . وفيه أيضاً دفاع عن مصلحة المتخاصمين بوجود من ينوب عنهما من أهلهما وفيه اتخاذ قرار بناء على المعلومات والقرار إما الإصلاح أو الافتراق ، والافتراق بالطلاق تشريع شرعه الإسلام،وهو فى حد ذاته يمثل علاجاً ووقاية لما قد يحدث من مشكلات عديدة إذا استمرت حياة على شقاق .

والإسلام بتنظيمه للعلاقة والحقوق بين الزوجين وتنظيمه لكيفية مواجهة مشكلاتهما،ثم تقرير حقوق الأبناء الذين يُنتجون من هذا الزواج -: قد أسس قواعد العلاج الأسرى بعد أن أرسى قواعد بنائها قبل أن يُعرف العلاج الأسرى بألف وأربعمائة سنة . والذين يقرأون أقوال الفقهاء فى الموعظة ، والهجر فى المضاجع والضرب وكيف يقوم بها الزوج ، وما وضعوه من شروط على الهجر وعلى الضرب ، يرون سبق الإسلام فى علاج مشكلة هامة فى حياة الأسرة . فإذا علمنا أن المرأة فى بعض المجتمعات الغربية تعيش فى حالة هجر تام من جانب زوجها لمدة تزيد عن عشر سنوات قبل أن تحصل على الطلاق لرأينا مدى عظمة المنهج الإسلامى .

النموذج الثانى : مخاطبة العقل والمشاعر : (زيادة الوعى والمسئولية) :

ينبه القرآن الكريم فى كثير من المواقف الإنسان المسلم بمخاطبة عقله ومشاعره :

﴿ أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه ﴾ [الحجرات : ١٢].

﴿ أيود أحدكم أن تكون له جنةمن نخيل وأعناب تجرى من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين **الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ﴾** [البقرة : ٢٦٦].

﴿ وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديدا ﴾ [النساء : ٢٩].

ونقرأ فى السنة النبوية هذه القصة :

روى أبو أمامة أن غلاماً شاباً أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال له :

يا نبى الله ، تأذن لى فى الزنا ؟ فصاح الناس به ، فقال النبى عليه الصلاة والسلام : ادن ، فدنا ، حتى جلس بين يديه . فقال النبى عليه الصلاة والسلام : أتحبه لأمك ؟ فقال : لا،جعلنى الله فداك.قال صلى الله عليه وسلم : كذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم ، أتحبه لابنتك ؟ قال : لا،جعلنى الله فداك . قال :،كذلك الناس لا يحبونه لبناتهم ، أتحبه لأختك ؟

قال : لا، جعلنى الله فداك . فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده على صدره وقال : اللهم طهر قلبه ، واغفر ذنبه ، وحصن فرجه . فلم يكن شيء أبغض إليه منه (يعنى الزنا) . رواه أحمد(١٥) .

وفى هذا الحديث نرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الله رحمة للعالمين وهداية للناس قد ترفق بهذا الشاب وأمنه وطمأنه وأدناه من مجلسه، ثم بدأ يخاطب عقله ومشاعره -: عقله ليتصور موقفاً يطلب أن يكون فى مثله ، ومشاعره ليتصور أن لو حدث هذا الموقف مع أخته أو أمه أو ابنته ويطلب منه أن يحكم على هذا الموقف وانتهى هذا الموقف العلاجى العظيم بأن وعى هذا الشاب الموقف وما يترتب عليه وما هى المشاعر التى تكتنف الآخرين . وانتهى به إلى أن أنكر على نفسه ما جاء يطلب أن يرخص له فيه .

ونستخلص من هذا الحديث القواعد الآتية :

١ – تكوين علاقة آمنة مع المسترشد ، فعلى حين صاح الناس بهذا الشاب فإن الرسول المعلم ﷺ قال له ادن مني ، وترفق به .

٢ – مساعدة المسترشد على الحكم على سلوكه من خلال استعادة الموقف وتحليله ، وهنا وجدنا أن الشاب قد حكم كل مرة بإنكار السلوك « لا ، جعلنى الله فداك » .

٣ – استخدام النصح والكلام الطيب مثل الدعاء للمسترشد، وهذا يزيد من قوة العلاقة إذ يتضح للمسترشد أن من يرشده يهمه أمره ويسعى لمصلحته .

النموذج الثالث : النوم واستخدامه فى العلاج :

النوم فى حياة الإنسان له دور هام فى حركة نشاطه ، وفى حالته النفسية أيضاً . وقد شغل علماء البيولوجيا والفسيولوجيا وعلماء النفس بدراسة النوم من هذه النواحى . ورغم عدم وجود نظرية واحدة صحيحة حتى الآن تفسر لماذا ينام الإنسان ، فإن أهمية النوم من الناحية النفسية والانفعالية أصبحت واضحة . كما أن حاجة الإنسان للنوم لاستمرار حياته أكدته البحوث المختبرية . كما أن أهمية النوم فى علاج الاضطرابات النفسية خاصة عند الأزمات أصبح أمرا معروفا ، حتى أن المعالجين النفسيين يلجأون إلى إدخال المرضى إلى حالات النوم باستخدام العقاقير الطبية أو الطرق البيولوجية .

ولقد سبق المنهج الإسلامى إلى تقرير أهمية النوم فى مواجهة الأزمات النفسية وتغيير حالة الانفعال .

﴿ إذ يغشيكم النعاس أمنةً منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام ﴾ [الأنفال : ١١].

وهذه الآية لا تشتمل فقط على تأثير النوم ولكن أيضاً على تأثير الماء .

والماء كما نعلم يستخدمه المسلم خمس مرات فى اليوم فى وضوئه واستعداده للصلاة ومن شأن الماء أن يغير من الحالة البيولوجية للجسم لاختلاف درجة حرارته عن حرارة الجسم مما يعطى شعوراً بالراحة . ويعتبر العلاج بالماء Hydrotherapy من الطرق العلاجية النفسية التى تفيد فى علاج القلق وغيره .

النموذج الرابع : استخدام النماذج السلوكية :

نجد فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة استخدام نماذج من السلوك كوسيلة لتعليم الناس وتغيير سلوكياتهم . وقد عرضت النماذج الضمنية فى القصص القرآنى والأمثال التى أوردها القرآن ، وهذه النماذج تعتمد على قدرة الإنسان على التخيل وبناء صور فى ذهنه . كما اعتمد أيضاً على النماذج الواقعية سواء بعرض النماذج الحسنة وتعزيز السلوك وامتداحه ، أو عرض النماذج التى تشتمل على سلوك غير مرغوب وشجب هذا السلوك أو عقابه . والإسلام قد سبق علم النفس فى هذا الأسلوب ، ففى تشريع الحدود جعل وجود شهود للحدود أمراً أساسياً .

﴿ وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ [النور : ٢].

فالهدف من العقاب هو ردع الناس عن أن يأتوا بمثل هذا السلوك من خلال ملاحظتهم ومعرفتهم لما ارتكبه من يقام عليه الحد ، وملاحظتهم لما تلقاه من جزاء . وهو ما يطلق عليه الباحثون فى مجال التعلم اسم التعلم بالإنابة أو التعلم بالتعويض(*) وفى هذا النوع من التعلم يحدث إما تعزيز أو عقاب لسلوك ما مع شخص ما وهذا السلوك وهذا التعزيز أو العقاب يشاهده شخص آخر مع معرفة ماذا يحدث ولماذا يحدث وبذلك فإن التعزيز أو العقاب يدرك من جانب المشاهدة فيشجعه على التقدم بالسلوك (المفيد) الذى تلقى إثابة أو تعزيزاً ، وينفره من السلوك (المنحرف) الذى تلقى عقابا .

ونقرأ فى السنة النبوية المطهرة عن رجل يمسكه الرسول بيده ويقول : هذه يد يحبها الله ورسوله – وهكذا يعزز سلوك العمل والكفاح فى سبيل العيش فى كل مسلم يحضر الموقف أو يقرأه .

---

* Vicaxious learning.

والمسلم يعرف أن السنة النبوية كلها من قول وعمل أو تقرير إنما هى نماذج للسلوك أمرنا أن نتبعها ﴿ **لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا** ﴾ [الأحزاب : ٢١].

وفى هذا يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . ويقول فى حجة الوداع : « أيها الناس خُذوا عنى مناسككم » .

والمرشد والمعالج المسلم لا غنى له عن استخدام هذا الأسلوب . وفى القرآن الكريم وفى السنة النبوية المطهرة وفى أعمال السلف الصالح ما يساعده فى هذا العمل أيما مساعدة .

ونقرأ فى القرآن الكريم تصويراً لنماذج سلوكية يمتدحها المولى سبحانه وتعالى نختار منها ما ورد فى سورة المؤمنون :

﴿ **قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون** ﴾ [المؤمنون : ١ – ١١] .

النموذج الخامس : العبادات كعلاج نفسى :

تنتاب الإنسان فى حياته كثير من المواقف التى يشعر فيها بضعف قدرته على التعامل معها . ومن هذه المواقف ما ينتابه من الشدائد كموت عزيز عليه ، أو نقص فى المال ، أو مرض أو عجز ، أو ظلم شديد يقع عليه . وقد تناول المنهج الإسلامى هذه الجوانب بالاهتمام . وتعتبر العبادات فى حد ذاتها علاجات نفسية لا تصل إلى مرتبتها أى طريقة . فالصلاة والذكر والدعاء والصوم والحج والزكاة والصدقة كلها وسائل هامة ومن أهم آثارها ما تحدثه من راحة نفسية وطمأنينة بالتقرب لله سبحانه وتعالى .

﴿ **إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والذين يصدقون بيوم الدين** ﴾ [المعارج : ١٩ – ٢٦].

﴿ **واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين** ﴾ [البقرة : ٤٥].

« من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه » (حديث شريف).

النموذج السادس : قوة الإرادة :

والمنهج الإسلامى يهتم بتقوية الإرادة لدى المسلم ، الذى يعلم أن إرادته تعمل فى إطار من تقدير الله سبحانه وتعالى وأن عليه أن يعزم ويتوكل على الله . والإسلام ينمى أبناءه ويربيهم على الجهاد وتقوية الإرادة . والصوم أحد الأساليب الهامة فى هذا الصدد لأنه انقطاع عن الشهوات ، وغض البصر والاستعفاف والجهاد فى سبيل الله وعدم كتمان الشهادة ، والعدل ، وأداء الأمانة ، وتأدية الزكاة . وهى الحق المعلوم فى مال الشخص ، وأداء الصلاة فى مواقيتها ، كلها عوامل تساعد على تقوية الإرادة مما يجعل المسلم القوى أحب عند الله . والمسلم القوى يكظم غيظه عندما يقدر ويعفو عمن ظلمه وإذا اقتص فلا يزيد عن حقه .

وقد أصبح جانب تقوية الإرادة من الطرق الحديثة فى العلاج النفسى وهى التى يعول عليها فى الوقت الحاضر فى علاج الإسراف سواء فى التدخين أو فى الأكل ، أو أى سلوك . وفى الواقع فإن المرشد والمعالج المسلم حين يستخدم هذا الأسلوب فإنه يعتمد على المنهج الإسلامى كاملاً فى التدريب على تقوية الإرادة بدل الاعتماد على تدريبات يضعها لذلك . والمنهج الإسلامى بجانب شموله على تدريبات مثل الصوم فإنه يشتمل أيضاً على الجانب الروحى المتمثل فى الانصياع لأمر الله سبحانه وتعالى . ولعل فيما أوردناه من كلام ابن قيم الجوزية عن دفع الخواطر وإصلاح الأفكار وإصلاح الإرادات ما يدل على سبق علماء المسلمين فى هذا المضمار .

وبعد : فقد عرضنا فى هذا الجانب بعضاً من نماذج إرشادية وعلاجية على ضوء المنهج الإسلامى ، وبقى لنا أن نناقش قضية أساسية فى هذا الصدد وهى مدى استفادة المرشد والمعالج مما يخرج عليه كل يوم من كتابات تحوى نظريات وطرقاً فى الإرشاد والعلاج النفسى . والإجابة على هذا التساؤل بسيطة ، فالمرشد أو المعالج المسلم الذى عرف عن وعى المنهج الإسلامى ، لا شك سيجعل هذا المنهج نبراساً له كلما تعلم وكلما قرأ ، ومهما تعلم ومهما قرأ ، فلا نستطيع أن نقول إن المرشد ليس بحاجة إلى أن يتزود من وعاء العلوم الحديثة فى عمله . ولكن فقط ما نوجه الأنظار إليه هو أن فى التراث الإسلامى ما يساعد على تكوين خلفية علمية مناسبة للباحث المسلم . وفيه من الجوانب ما تساعده على الانطلاق إلى إقامة البحث العلمى بدل أن ينتظر أن تأتى إليه النظريات والطرق من الغرب مع اختلافه عنا . فالإرشاد والعلاج النفسى كما رأينا يقوم على فهم لطبيعة الإنسان وهو أمر نخطىء كثيراً لو تركنا منهجنا الإسلامى وأخذناه من نظرية وضعية ، وعلى مفهوم للشخصية نعلم أنه تدخل

فيه جوانب كثيرة يأتى الدين فى مقدمتها . وشخصية المسلم لا يكفى لنفهمها أن ندرس علم النفس فقط وإنما نحتاج قبل ذلك أن نعرف المنهج الإسلامى الذى تنمو فى حراسته هذه الشخصية ، ثم الاضطرابات التى تطرأ على السلوك ، هذه أيضاً نحتاج فيها إلى المنهج الإسلامى فالاضطراب فى نظر قوم غير مسلمين قد يكون غيره فى نظر المسلمين،والعكس أيضاً صحيح. ومن هنا فمعيار الانحراف قد يختلف . وحين يرى فرويد أن الغريزة الجنسية هى محور الشخصية وأن كبت الغريزة هو محور الانحراف،فنحن نعلم أنه فى ضوء المنهج الإسلامى هناك انحرافات تسبق كثيراً انحرافات الجنس ومنها انحرافات العقيدة ، ومع ذلك فالإسلام لم يهمل انحرافات الجنس . وحين يرى روجرز أن الناس تمرض لأن هناك شروطاً للأهمية ، وضعها الآباء أو آخرون لهم أهمية ، على الاعتبار الإيجابى للفرد فإنه لم يفرق إن كانت شروط الأهمية هذه منطقية أم لا ، أو كانت أخلاقية أم لا ! ثم إن الشروط هنا قد ربطها بالناس . وإذا نظرنا بنفس المنطق على ضوء المنهج الإسلامى لقلنا إن شروط الأهمية ينبغى أن تكون مستمدة من المنهج الإسلامى وأما ماعداها فلا لزوم له ، وإن شروط الأهمية بهذا تكون معياراً مساعداً على النمو السليم أما من ينحرف فلن تضيق به الأرض طالما عاد إلى باب التوبة والاستغفار .

فالعلاج النفسى الإسلامى يتسع لكل طريقة يفكر فيها الباحث المسلم . ولكن فقط عندما نطبقها كمرشدين ومعالجين مسلمين ينبغى أن نستخدمها فى إطار المنهج الإسلامى ، القائم على وجود عقيدة صحيحة ، والقيام بواجب العبادة . وشروط المعاملات ، وإذا لم نطبق هذه الطرق فى هذا الإطار فإن النتيجة ستكون كما يحدث فى الغرب -: ظاهر فيه الشفاء ، وباطن فيه انحراف جديد ومرض نفسى سرعان ما يظهر مرة أخرى وتستمر الدورة . والمتأمل للمنهج الإسلامى يجد أنه تعامل مع كل الإنسان فى تحقيق الأهداف التالية :

١ – مساعدة المسترشد على فهم واقعه وظروفه وتفكيره وتصرفاته ومشاعره وذلك فى ضوء المنهج الإسلامى،ومساعدته على تقويم هذا الواقع والحكم عليه فى ضوء المعايير الإسلامية .

٢ – مساعدة المسترشد على تنمية طاقاته بما يساعده على الوفاء بالتكاليف الشرعية وحاجات معيشته وبما يتفق مع متطلبات المجتمع المسلم .

٣ – مساعدة المسترشد على تصحيح عقيدته على ضوء عقيدة التوحيد والوفاء بالتكاليف الشرعية و [illegible] الشخصى والاجتماعى بما يساعده على تحقيق الأمن والطمأنينة .

٤ – مساعدة المسترشد على تعلم كيفية مواجهة المشكلات وذلك على هدى من المنهج الإسلامى .

٥ – مساعدة المسترشد على تعلم كيفية اتخاذ القرارات وذلك فى ضوء المنهج الإسلامى .

وبذلك يكون الهدف العام للإرشاد أو العلاج النفسى القائم على أساس من المنهج الإسلامى هو مساعدة الأفراد فى مواجهة ما يقابلهم فى أمور العقيدة والعبادات والمعاملات وسائر شئون الحياة بما يحقق الطمأنينة لهم وللمجتمع المسلم ، وذلك من خلال عملية تعليمية ، وموقف تعليمى يوفرهما مرشد أو معالج مسلم يعمل فى إطار المنهج الإسلامى .

خامساً : دور المرشد أو المعالج :

للمرشد المسلم الذى يتخذ من المنهج الإسلامى إطاراً لعمله الإرشادى دور متميز . فهو فى جانب منه دور تشخيصى يستطيع منه التعرف على المشكلات التى تقابل الأفراد وعلى سلوكهم وتفكيرهم ومشاعرهم . وله دور إنمائى يساعد به المسترشدين على النمو السليم وتجاوز مراحل الخطر وفترات الانتقال . وله دور وقائى يساعد فيه على وقاية المجتمع المسلم من الأخطار الوافدة عليه من المجتمعات الأخرى والمهددة لكيانه الاجتماعى والأخلاقى . ودور علاجى يتعامل فيه مع أفراد وجماعات صغيرة يساعدهم على مواجهة مشكلاتهم وتقليل ما يمكن أن يحدث من أضرار . وفى بعض من جوانب عمل المرشد نجده شبيهاً بدور الداعية (فى الجانب الإنمائى) . وفى البعض الآخر فهو يشبه الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر (القائم بالاحتساب) . وفى بعض آخر منه يشبه دوره المعلم . وفى جزء منه هو كالطبيب الذى يعرف علة المرض ويضع له خطة العلاج .

فالمرشد المسلم هو مرب ، وهو داعية ، وهو آمر بالمعروف وناه عن المنكر ، وهو معلم ، وهو طبيب أفكار ومشاعر وتصرفات .

صفات المرشد على ضوء المنهج الإسلامى :

١ – العلـم :

فالمرشد الذى يعمل على ضوء المنهج الإسلامى يعمل من خلفية علمية تساعده على معرفة الأشخاص الذين يتعامل معهم وطبيعة نموهم ومشكلاتهم ، وطبيعة الانحرافات وأسبابها ، وطبيعة المشكلات وأسبابها وكيفية تناول هذه المشكلات على ضوء المنهج الإسلامى .

إنه بحاجة أن يدرس تكوين الإنسان الجسدى والعقلى والانفعالى والاجتماعى ، وأن يعرف مراحل النمو ومشكلاته ، واضطرابات السلوك ، ومشكلات الحياة اليومية ، وسلوك الفرد

فى المجتمع وجوانب العقيدة والعبادات . ويمكن أن نعتبر الدراسات التالية ذات أهمية كبيرة فى أعداد المرشد ليعمل على هدى المنهج الإسلامى :

١ – مقرر فى الفقه .
٢ – مقرر فى الثقافة الإسلامية .
٣ – علم نفس عام .
٤ – علم نفس النمو .
٥ – علم نفس اجتماعى .
٦ – علم نفس التعلم .
٧ – علم الأمراض النفسية .
٨ – القياس والتقويم .
٩ – الأسس العامة للإرشاد .
١٠ – الأساس النظرى للإرشاد .
١١ – عملية الإرشاد .
١٢ – طرق الإرشاد .
١٣ – الإرشاد المهنى .
١٤ – مواد اختيارية ، حسب التخصص .
١٥ – تدريب ميدانى .

٢ – المهـــارات :

فالمرشد يحتاج أن يتدرب على مهارات مختلفة يأتى فى مقدمتها العمل وجهاً لوجه مع المسترشدين فى إطار علاقة إرشادية ، ومن خلال المقابلة . وكذلك يحتاج أن يتدرب على تشخيص المشكلات وعلى العمل مع الجماعات ، وعلى العمل مع هيئات المجتمع والتعاون مع الآباء والمدرسين : فهو بحاجة أن يتدرب على دراسة أنماط التفكير والمشاعر والتصرفات ، وعلى تقوية الدافعية لدى المسترشدين لمواجهة المشكلات ورفع مستوى المسئولية والوعى لديهم .

٣ –الصفات الشخصية :

لابد للمرشد الذى يعمل على ضوء المنهج الإسلامى أن يتحلى بمجموعة من الصفات الأساسية منها :

١ – التدين :

ويقصد بذلك أن يكون سلوكه الديني معروفاً ، وأن يكون هذا السلوك قائماً على فهم كاف بأمور الدين خاصة مسائل العقيدة والحلال والحرام .

٢ – التطابق :

أى أن يكون قوله مطابقاً لعمله ، إذ من الصعب أن يقتنع المسترشد بكلام يقوله المرشد ولا يعمل به .

﴿ يأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ [الصف : ٢ – ٣].

يقول الإمام الغزالى فى هذا الشأن[١٦]:

(أن يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قوله فعله ، لأن العلم يدرك بالبصائر ، والعمل يدرك بالأبصار ، وأرباب الأبصار أكثر . فإذا خالف العمل العلم مُنِع الرشد ....

ومثل المعلم المرشد من المسترشدين مثل النقش من الطين والظل من العود . فكيف ينتقش الطين بما لا نقش فيه ومتى استوى الظل والعود أعوج ؟ ولذلك قيل فى هذا المعنى) :

لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

٣ – الاعتراف بكرامة المسترشد :

والمرشد الواعى بعمله يعرف أن دوره الأساسى هو المساعدة على نقل المسترشد من الضلال إلى الهدى ، وهذا لا يأتى إلا إذا اعترف المرشد أساساً بأن الإنسان الذى يتعامل معه إنسان مكرم ، ومحا من نفسه أى مشاعر أو اتجاهات سلبية نحوه .

٤ – الرفـق :

المرشد الذى يعمل فى ضوء المنهج الإسلامى يتخذ الرفق شعاراً له فى كل خطوات عمله – والرفق هو المفتاح إلى القلوب – وقد رأينا من قبل فى حادثة الشاب الذى جاء إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه يرجو أن يرخص له فى الزنا ، فقال له الرسول ادن منى ، وجعل يناقشه مناقشة الوالد المعلم وصدق الله العظيم :

﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ [آل عمران : ١٥٩].

٥ – مراعاة مصلحة المسترشد :

فالمرشد من المسترشد بمثابة الوالى من الضعيف ، فالمسترشد فى موقف مشكلة وهو بحاجة إلى من يأخذ بيده فى هذا الموقف ، والمرشد هو الأمين على ذلك . وإذا كان الرسول صلوات الله

وسلامه عليه أخبرنا بأن المسلم للمسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله – فكيف بالمرشد الذى بعمله مع المسترشد أصبح مسئولاً عن رعاية مصلحته .

أخلاقيـــات الإرشـــاد :

يتفق المرشدون والمعالجون النفسيون على قواعد أخلاقية ينتهجونها ويحترمونها الهدف منها المحافظة على سمعة العمل الذى يقومون به وهو عمل إنسانى له قيمة عظيمة ومن أهم هذه القواعد الأخلاقية :

١ – أن المرشد لا يدعى لنفسه شيئاً من علم أو مهارة ليست عنده .

٢ – أن المرشد يحترم تخصصات الآخرين .

٣ – المحافظة على سرية البيانات التى يحصل عليها من المسترشدين إلا فى أحوال استثنائية ، مثل أن يكون المسترشد عازماً على إلحاق الضرر بنفسه أو بآخرين ، أو إذا كانت شهادته أمراً ضرورياً أمام المحاكم .

٤ – أن الإرشاد لا يتم عبر وسائل الإعلام وإنما يتم فى إطار علاقة شخصية .

٥ – ألا ينحرف المرشد فى علاقته مع المسترشد عن مجراها الموضوعى وإذا لمس انحراف هذه العلاقة من جانبه أو جانب المسترشد فعليه أن يقطع العلاقة الإرشادية فوراً ويحيله إلى مرشد أو معالج غيره .

٦ – أن المرشد لا يتخلى عن إرشاد من يسترشد به إلا إذا أحاله إلى مرشد آخر يتولى ذلك .

ونحن لا نرى فى هذه المبادىء ما يخالف المنهج الإسلامى ولكنا نضيف عليها مبدأ إضافياً وهو أن المرشد المسلم والمعالج النفسى المسلم لا يستخدم فى إرشاده أو علاجه طريقة لا تتفق مع مبادىء الإسلام .

خاتمـــة :

لقد حاولنا فى هذه الدراسة تقديم عرض موجز لتصور الإرشاد والعلاج النفسى على أساس من المنهج الإسلامى ، وقد قدمنا هذا العرض على نفس النسق الذى تطالعنا به نظريات الإرشاد والعلاج النفسى لنرى كيف أن المنهج الإسلامى يحوى ما يجيب على تساؤلات المرشد والمعالج النفسى المسلم . فعرضنا لهذا التصور محتوياً على الجوانب المتصلة بطبيعة الإنسان ، ونمو الشخصية ، وانحرافات الشخصية ، والعلاج النفسى ، وأهداف الإرشاد ودور المرشد ، وهذا البناء النظرى القائم على أساس من المنهج الإسلامى بناء مرن لم نضع فيه كل ما يحتويه المنهج الإسلامى من مبادىء وأسس وطرق وقضايا تهم المرشد والمعالج فذلك عمل قد يحتاج إلى مجلدات . ولهذا اقتصرنا على وضع إطار نموذج قد يفتح الطريق أمام باحثين آخرين لتصور نماذج أخرى من واقع المنهج الإسلامى كما يهيىء الفرصة لوضع الطرق العلاجية الإسلامية وضع التطبيق العلمى المنظم .

وبحثنا فى هذا المجال إنما ينبع من حقيقة أصيلة وهو أن الإسلام كله جاء نوراً وهداية يبدد ظلام العقول والقلوب ، ويضع عن الناس إصرهم وأغلالهم التى تكبل أنفسهم ، لينطلقوا إلى غاية خلقهم ، ووظيفة حياتهم عبادة الله وحده والخلافة فى الأرض ، وما الظلمات إلا أمراض للنفس تحيط بالعقل فيزيغ عن العقيدة وتحيط بالمشاعر فلا يحس الإنسان بإنسانيته وإنما ينطلق وراء دوافعه وحاجاته وتحيط بتصرفاته فى حياته ، وهو يحسب أنه يحسن صنعا . فالإسلام كله علاج لا يقاربه علاج ، فعقيدة المسلم الصحيحة هى قمة العلاج ؛ لأنها قمة الهداية وعباداته كلها شفاء ونور : صلاته وصيامه ، وحجه ، وزكاته ، وذكره لله ، وتسبيحه ، واستغفاره والدعاء له ، والتوبة إليه ، والصدقات ، والصبر ، والجهاد .... الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والدين يزكى والخلق يصون من الاضطراب وكيف يضطرب من يؤمن بإله واحد ؟ وكيف يضطرب من يؤمن بالقدر خيره وشره ؟ وكيف يضطرب من يتلو القرآن وفيه شفاء لما فى الصدور ؟ وكيف يضطرب من يعرف حقيقة غايته أن يعبد الله كما أمره ؟ وكيف يضطرب من يزكى نفسه ويلومها ؟ وكيف يضطرب من يسعى إلى إرضاء ربه جل وعلا ؟ وكيف يضطرب من توازنت علاقاته مع خالقه سبحانه وتعالى عقيدة وعبادة وعملا ،وعلاقته مع نفسه جهاداً لها وإصلاحاً ووفاء بحقوق الله وحقوق نفسه وحقوق الناس وعلاقته مع الناس عطاءً وأخذاً – حقاً وواجباً – صيانة وأمنا – حبا ومودة – رحمة وتعاونا ؟ وكيف تتشوش فى ذهنه الحقائق من هُدى إلى

صراط مستقيم ؟. وصدق الله العظيم : ﴿ **أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين** ﴾ [الزمر : ٢٢].

﴿ **قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم** ﴾

[المائدة : ١٥ – ١٦].

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾

[الأنعام : ٨٢].

﴿ **أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون** ﴾ [الأنعام : ١٢٢].

الهوامــش

(١) عن مقال :

Parloff, M,Shopping for the Right Therapy. Saturday Review 1976 .

(٢) من محاضرة للدكتور جعفر شيخ إدريس فى الحلقة العلمية عن توجيه وإرشاد الشباب ألقيت بكلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية رجب ١٤٠٥هـ .

(٣) انظر عباس محمود العقاد – الإنسان فى القرآن – مجموعة عباس محمود العقاد الإسلامية دار المعارف – القاهرة . د ت .

(٤) المرجع السابـق .

(٥) انظر لتفصيل ذلك محمد قطب – دراسات فى النفس الإنسانية – دار الشروق .

(٦) انظر عباس محمود العقاد – الإنسان فى القرآن – مرجع سابق .

(٧) ابن قيم الجوزية – إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان – جـ١ وانظر أيضاً له كتاب الروح حيث يناقش هذا الجانب مناقشة مستفيضة .

٨ – شيخ الإسلام ابن تيمية كتاب الاستقامة جـ٢ إصدار جامعة الإمام محمد بن سعود . ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

٩ – شيخ الإسلام ابن تيمية « العبودية » ط٥ المكتب الإسلامى ، بيروت ١٣٩٩هـ .

(١٠) ابن قيم الجوزية – الفوائد – مكتبة المتنبى بالقاهرة . د ت .

(١١) انظر محمد عثمان نجاتى – القرآن وعلم النفس دار الشروق ١٩٨٥ .

(١٢) المرجع السابـق .

(١٣) ابن قيم الجوزية « الروح » .

(١٤) ابن قيم الجوزية « الفوائد » مرجع سابق .

(١٥) أبو حامد الغزالى « إحياء علوم الدين » – دار المعرفة ١٩٨٢ .

(١٦) حامد عبد السلام زهران ، « الصحة النفسية والعلاج النفسى » ط٢ عالم الكتب ١٩٧٨ .

(١٧) أبو حامد الغزالي ، « إحياء علوم الدين » مرجع سابق .

المراجع العربية

١ - أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، العبودية ط٥ المكتب الإسلامى ، بيروت ١٣٩٩هـ .

٢ - أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، الاستقامة جـ٢ الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

٣ - أبو حامد محمد الغزالى ، إحياء علوم الدين ، بيروت دار المعرفة ١٩٨٢ .

٤ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، الفوائد ، القاهرة مكتبة المتنبى د ت .

٥ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قم الجوزية) ، الروح .

٦ - أبو عبد الله محمدبن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، دار المعرفة . د ت .

٧ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، دار الحديث ، القاهرة . د ت .

٨ - السيد سابق ، فقه السنة ، بيروت ، دار الكتاب العربي . د ت .

٩ - سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت ط١٠ ، ١٩٨٢ .

١٠ - عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعي ، جزءان ، بيروت مؤسسة الرسالة . د ت .

١١ - محمد عثمان نجاتي ، علم النفس في حياتنا اليومية ، الكويت ، دار القلم ط١٠ ١٩٨٣ .

١٢ - محمد عثمان نجاتي ، القرآن وعلم النفس ط٢ دار الشروق ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

١٣ - محمد فؤاد عبد الباقي ، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، بيروت دار الفكر العربي ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

١٤ - محمد قطب ، دراسات في النفس الإنسانية ، بيروت ، دار الشروق ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

١٥ - محمد قطب ، في النفس والمجتمع ، بيروت ، دار الشروق ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

١٦ - محمد قطب ، منهج التربية الإسلامية ، ط٤ ، بيروت ، دار الشروق ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ .

١٧ - محمد محروس الشناوي ، أنموذج تهذيب الأخلاق عند الغزالى ومقارنته بأنموذج العلاج السلوكي الحديث ، مجلة رسالة الخليج العربى عدد ٢٢/١٤٠٧هـ .

١٨ - محمد مصطفى شلبي ، أصول الفقه الإسلامى ، بيروت ، دار النهضة العربية . ١٤٠١هـ/١٩٨٠م .

١٩ - يوسف القرضاوي ، الإيمان والحياة ط٧ القاهرة ، مكتبة وهبة ١٤٠١هـ/١٩٨٠م .

الفهـــرس

الموضـــوع **الصفحة**

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ-١٩٨١ م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، تمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

* عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصّصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P. O. Box 669)
Herndon, VA 22070 - 4703 U. S. A.
Tel : (703) 471-1133
Fax : (703) 471-3922
Telex : 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

عقدت ندوة لعلم النفس نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة وأثريت بأبحاث مهمة جمعها هذا الكتاب هي: «نحو دستور عمل لعلماء النفس والمسلمين»، و«نحو وجهة إسلامية لعلم النفس»، و«الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسي»، و«المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم»، و«العلاج القرآني للسلوك الإدراكي»، و«الإرشاد النفسي من منظور إسلامي»، و«بعض أشكال عصاب الوسواس القهري وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية»، و«تنمية الصحة النفسية مسئوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس»، و«الآراء النفسية عند الماوردي»، و«أبي حامد الغزالي وإسهاماته النفسية».

شملت وصل الحاضر بالتراث وبيان الصلة بين الفلسفة والعلم من وجهة إسلامية، كما أبرزت خطة إسلامية المعرفة والتي يتبناها المعهد كمشروع حضاري للأمة يخرجها من وهدتها ويسعى بها إلى النهضة المرجوة لها في عالمنا المعاصر.